مجلۂ علوم اسلامیہ

جلد ۱۹ نمبر ۱ و ۲

سنہ ۱۹۹۳ء

ادارۂ علوم اسلامیہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

جلد ۱۹ نمبر ۱—۲

مجلۂ علومِ اسلامیہ

۱۹۹۴ء

مؤسسہ
پروفیسر عبد العلیم

ایڈیٹر
محمد سالم قدوائی



مجلسِ ادارت

فہرست

نقطوی مذہب اور اس کا عروج اکبر کے عہد میں

[نقطوی تحریک پر میرا مضمون تیس سال قبل یونیورسٹی کے مجلۂ فکر و نظر میں شائع ہوا تھا، اس درمیان اس تحریک سے متعلق بعض نئی اور مفید اطلاعات حاصل ہو گئیں، انھیں میں اکبر بادشاہ کا فرمان تھا جو نقطوی عالم میر سید احمد کاشی کے نام تھا تو مضمون پر نظر ثانی کر کے مجلہ تحقیق سندھ یونیورسٹی میں چھپوایا، تیسری بار کچھ اضافے کے بعد یہاں شائع ہو رہا ہے]۔

پروفیسر نذیر احمد *

اکبر کے دور حکومت (۱۵۵۶ ـــ ۱۶۰۵ء) میں متعدد مذہبی و سیاسی تحریکیں وجود میں آئیں، جو اکبر کی مذہبی پالیسی پر بہت اثر انداز ہوئیں، ان میں نقطوی تحریک بھی تھی، مگر اس میں ایک استثنا یہ تھا کہ یہ تحریک ایران میں وجود میں آئی اور اس نے رفتہ رفتہ خاصہ زور پکڑا، یہاں تک کہ صفوی حکمرانوں کو اس کی طرف سے خطرہ محسوس ہوا، چنانچہ اس تحریک کو بُری طرح کچلا۔ شاہ طہماسپ اور شاہ اسماعیل کے زمانے میں ہزاروں نقطوی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ ان دنوں ہندوستان میں اکبر اعظم سریر آرائے حکومت تھا۔ اس کے دور میں ہر مذہب اور ہر فرقے کو کھلی چھوٹ تھی، چنانچہ نقطوی فرقے کے لیے ہندوستان بڑی امن کی جگہ نظر آئی، ادھر اکبر کو نقطویوں اور اس فرقے پر ایران میں جو سلوک ہو رہا تھا، پوری اطلاع تھی۔ ابوالفضل اس فرقے کے سربراہوں سے خط و کتابت رکھتا اور اکبر کو حالات سے باخبر رکھتا، اکبر پر اس جماعت کا اتنا اثر ہوا کہ اس نے اس فرقے کے سربراہ سید احمد کاشی کے نام فرمان لکھا اور انھیں ہندوستان آنے کی دعوت دی۔ چنانچہ ہندوستان میں بھی اس فرقے کے سیکڑوں افراد آئے اور اپنی تعلیمات سے خواص و عوام کو بری طرح متاثر کیا۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اکبر کے دور کی اور تحریکوں کے ساتھ نقطوی فرقہ بھی خلاف اسلام فرقہ تھا اور اس کی مقبولیت میں یہ راز پنہاں تھا۔

نقطوی فرقے پر ایک رسالہ ۱۳۲۰ شمسی مطابق ۱۹۴۲ء میں بنام نقطویان یا پسیخانیان شائع ہوا۔ اس کے مصنف ڈاکٹر صادق کیانی نے ۴۴ مطبوعہ اور قلمی کتابوں سے بڑی قابلیت سے یہ رسالہ مرتب کیا تھا، راقم حروف کے مطالعے میں جب یہ کتاب آئی تو اس کے ماخذ میں ۶ اور کتابوں کے اضافے سے ایک مقالہ "فرقۂ نقطوی" کے نام سے فکر و نظر جلد ۱ ص ۲

---

* پروفیسر ایمریٹس، شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

شمارہ ۲ (۱۹۶۰ء) میں شائع ہوا۔ اس مقالے میں راقم نے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ "دینِ الٰہی" پر اس فرقے کا کافی اثر ہے۔ لیکن میں نے اس موضوع پر تفصیلی بحث نہیں کی تھی۔ کچھ دنوں بعد میرے دوست ڈاکٹر محمد اسلم، پروفیسر پنجاب یونیورسٹی نے ماہنامہ المعارف لاہور میں ایک عالمانہ مضمون "اکبر کا دینِ الٰہی اور اس کا پس منظر" شائع کیا جو ۱۹۶۹ء میں کتابی شکل میں شائع ہو گیا۔ اس میں نقطوی تحریک پر ایک مفصل باب ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک دلچسپ کتاب "مبلغ الرجال" کا پتا چلایا جس کے مصنف خواجہ عبید اللہ بن خواجہ باقی باللہ دہلوی ہیں۔ اس کا ایک مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری میں محفوظ ہے۔ ۱۹۸۹ء میں پروفیسر خلیق احمد نظامی صاحب کی کتاب Akbar and Religion کے نام سے شائع ہوئی۔ اس میں بھی نقطوی تحریک کا ذکر ہے۔ اس کتاب میں وہ فرمان بھی درج ہے جو اکبر نے نقطوی سربراہ میر احمد کاشی کے نام لکھا تھا۔ یہ فرمان نقطوی تحریک کے ضمن میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ان معلومات ماخذوں کے معلوم ہو جانے کے بعد میری خواہش ہوئی کہ میں نقطوی تحریک پر پھر سے ایک مقالہ لکھوں۔ یہ مقالہ اسی آرزو کی تکمیل کا نتیجہ ہے۔

نقطوی فرقے کا بانی محمود پسیخانی ہے جو پسیخان کا رہنے والا تھا۔ پسیخان ایران کے صوبہ گیلان میں ایک گاؤں ہے جو رشت جانے والی سڑک کے کنارے "رشت" سے سات کلومیٹر مغرب میں واقع ہے۔ محمود پسیخانی کو سیاحت سے شوق تھا، چنانچہ اس کا یہ سلسلہ بیت المقدس سے شروع ہوا۔ اس نے دور کے نزدیک کے مختلف ممالک کی سیاحت کی۔ آخر میں استرآباد آیا اور یہیں ۸۰۰ھ / ۱۳۹۷ء میں اپنے نئے مذہب (نقطوی) کا اعلان کر دیا۔ محمود پسیخانی فضل استرآبادی (بانی دینِ حروفی) کا شاگرد رہا ہے۔ بعد میں فضل نے اس کو اپنے پاس سے نکال دیا۔ اسی بنا پر محمود مطرود و مردود کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔

اوائل گیارہویں صدی ہجری کے ایک تذکرے "عرفات العاشقین" میں جو ہندوستان میں تالیف ہوا تھا، محمود پسیخانی کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

> "محمود مطرود پسیخانی از جملہ مریدان فضل بودہ، گویند محمود را بسبب انانیت از درِ خود خواندہ مردود نمود و از نظر انداخت و او در برابر حرف وی از نقطہ کارخانہ پرداخت و خود را مطرود و ملعون ازل و ابد ساخت غرض کہ وی بعد ازاں کہ از مجلس او (فضل) راندہ شد ہزار و یک رسالہ و شانزدہ جلد کتاب چنانچہ نزد امنای او متداول است، پرداخت۔"
>
> (محمود مطرود پسیخانی فضل (استرآبادی) کے مریدوں میں تھا، کہتے ہیں کہ محمود کی انانیت کی وجہ سے فضل نے اس کو اپنے یہاں سے نکال دیا اور اس سے بے تعلق ہو گیا۔ محمود نے فضل کے "حرف" کے مقابلے میں نقطے سے اپنا کارخانہ سجایا اور اپنے کو مطرود و ملعون ازل و ابد بنایا۔ غرض وہ فضل کی مجلس سے نکالا گیا تو ایک ہزار ایک رسالے اور ۱۶ جلد کتابیں تصنیف کیں جو اس کے پیرووں (امنا) کے پاس موجود ہیں۔)[۴]

بدایونی نے منتخب التواریخ میں اس کا ذکر کئی جگہ کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے:[۵]

"محمود پسیخانی در زمان امیر تیمور صاحبقران در پسیخان کہ نام دیہی است
از توابع گیلان ظہور کردہ و سیزدہ رسائل نوشتہ پر از تزویر کہ بہ ہیچ
مذہب و ملت راست نیاید و غیر از ہیتال کہ آنرا علم نقطہ و خال نامیدہ
حاصلی ندارد خلاصۂ تصانیف آن الشقی الاشقیا کتاب بحر و کوزہ است و
فضلتی کہ درآنجا خوردہ گوش از شنیدن آن قی می کند۔"

[محمود پسیخانی امیر تیمور صاحبقراں کے زمانے میں پسیخان میں جو ایک
گاؤں کا نام ہے توابع گیلان میں ظہور پذیر ہوا، اور اس نے تیرہ رسالے
لکھے جو ایسے مکر و فریب سے پر ہیں جو کسی مذہب و ملت میں روا
نہیں۔ ان مکاریوں کے علاوہ جس کو وہ علم نقطہ و خال کہتا ہے ان سے
کچھ حاصل نہیں۔ اس بدبخت کی مخصوص کتاب "بحر و کوزہ" ہے اس
میں ایسی یاوہ گوئی ہے کہ پڑھنے سے قے آتی ہے۔]

خواجہ عبید اللہ بن خواجہ باقی باللہ نے اپنی کتاب مبلغ الرجال میں پسیخانی کے بارے میں بعض واقعات
، کیے ہیں جو بدایونی وغیرہ کے یہاں نہیں ملتے۔ ان کے بیان کا خلاصہ یہ ہے:

محمود پسیخانی ابتدا میں نہایت متقی و پرہیزگار تھا۔ وہ گھر بار چھوڑ کر بیابان میں چلا گیا اور وہاں عبادت و ریاضت میں مشغول رہنے لگا۔ وہیں گھاس اور درخت کے پتوں پر گذر بسر کرتا رہا۔ ایک روز قریب کے چشمے پر وضو کرنے گیا تو کیا دیکھا کہ ایک موٹی سی گاجر رود اس سے پانی پر بہتی چلی آ رہی ہے۔ اس نے اس کو غیبی مدد سمجھ کر اسے اٹھا کے نوش جان کیا۔ بعد ازاں ہر روز مقررہ وقت پر اس کو پانی پر بہتی ہوئی گاجر ملتی۔ وہ اسے کھا کر اپنی اشتہا دفع کرتا اس کو دو ماہ ہو گئے تو ایک روز وہ دریا کے بہاؤ کے مخالف سمت روانہ ہوا، کچھ دور جانے کے بعد اس نے دیکھا کہ ایک عورت چشمے کے کنارے ننگی بیٹھی ہے، اس کے ہاتھ میں ایک موٹی گاجر کا ٹکڑا ہے اور وہ اس سے اپنی شہوت کی آگ بجھا رہی ہے۔ محمود اس منظر سے حیرت زدہ ہوا۔ خدا کو مخاطب کر کے کہا۔ اے خدا تو اپنے عابد و مخلص بندوں کو ایسی ناپاک چیز کھلاتا ہے۔ بالآخر وہ ایسا دل برداشتہ ہوا کہ دین سے پھر گیا اور الحاد و زندقہ کی تبلیغ کرنے لگا۔ اس کی وفات [illegible] میں ہوئی

محمود کچھ عرصے تک شمالی ایران میں شلغد ارس کے کنارے بھی مقیم رہا ہے، اس نے تمام عمر خفیہ [illegible] بعض بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے جسم پر تیزاب چھڑک کر خودکشی کی لیکن محمود کے پیرو اس بیان کو دشمنوں کی افترا پردازی پر محمول کرتے ہیں۔
نقطوی مذہب کو حسب ذیل ناموں سے یاد کیا جاتا ہے

۱۔ نقطوی یا اہل نقطہ و نقطئی۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ محمود کے نزدیک ہر چیز کی تخلیق خاک سے ہوئی ہے اور خاک اس کے نزدیک "نقطہ" ہے یا یہ کہ اس نے مطالب قرآنی کو اپنے خیال و بیان کے ساتھ مطابقت کرنے میں حروف اور نقطوں کی تعداد سے مدد لی ہے اس موقع پر چند سال پہلے کا ایک واقعہ کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا ایک مصری

نوجوان نے کمپیوٹر کے ذریعے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ قرآن مجید میں ۱۹ عدد کا غیر معمولی دخل ہے۔ بسم اللہ کی تعداد اتنی ہے اور سورتوں کی بھی یہی تعداد ہے۔

۲۔ واحدیہ و امناء: اس کی وجہ یہ ہے کہ نقطویوں میں جس نے شادی کی وہ امین اور جس نے شادی نہیں کی وہ واحد کہلاتا ہے۔ امناء امین کی جمع اور واحدیہ واحد کی طرف منسوب ہے، اس مذہب میں تجرد کی زندگی پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ محمود نے بھی تجرد کی زندگی بسر کی تھی۔

۳۔ پسیخانیان و محمودیہ۔ یہ دونوں نام محمود کے وطن اور اس کے نام کی وجہ سے ہیں۔

۴۔ ملاحدہ: یہ نام مسلمانوں نے دیا اس لیے کہ مسلمانوں کے عام عقائد یعنی خدا، قیامت، بہشت و دوزخ، فرشتے، جزا و سزا وغیرہ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔ وہ "انسان کامل" کی پرستش کرتے اور اس کو "مرکب مبین" کہتے جو ان کے عقیدے میں خدا ہے

۵۔ تناسخیہ: نقطوی عقیدہ یہ ہے کہ ہر چیز کے ذرات ہر وقت موجود رہتے ہیں اور اپنی شکل و صورت بدلتے رہتے ہیں۔ ایک چیز کبھی پتھر اور مٹی ہے تو وہ کبھی حیوان اور کبھی انسان کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ہر چیز کی فکر کرکے بتایا جا سکتا ہے کہ اس کی پہلے کیا صورت تھی۔ یہ "تشخیص اعیان" اور تشخیص کرنے والا "اعمی" کہلاتا تھا۔

۶۔ زندیق یا اہل زندقہ۔ محمود پسیخانی نے قرآن کی تفسیر میں ایسے حیرت انگیز انکشافات و تاویلات کی ہیں جو عقائد اسلامی کے سخت خلاف ہیں۔

محمود پسیخانی کو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے جن میں مبین، مبین اول و آخر، مبین کل و کلیات، شمس مغربی، ومن عندہ علم الکتاب، آدم، النفس آخر، خاتم ظہور و احکام، منشی کونین، فاتح عرب و عجم، امام قبلتین، جامع اول و آخر، ناقل امانت خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

محمود نے فضل اللہ استرآبادی بانی دین حروفی کی طرح مہدی موعود کا دعویٰ کیا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ دین اسلام اور دور عرب ختم ہو گیا۔ اب اس کا لایا ہوا دین حق اور اس کی بتائی ہوئی راہ "راہ مستقیم" ہے، یہ دور عجم ہے اس کی مدت آٹھ ہزار سال ہوگی اور اس مدت میں آٹھ "مبین" ہوں گے جن میں پہلا مبین وہی ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے محمود نے سولہ یا تیرہ کتابیں اور ایک ہزار ایک رسالے لکھے تھے، ان میں سے چند کا پتا چلا ہے۔ مثلاً:

۱۔ نقطوی شمی۔ اوراق ۱۸۸۔ سال تالیف ۸۲۰ھ، یعنی تاریخ وفات سے ۱۱-۱۲ سال قبل۔

۲۔ مفاتیح۔ ۲۳۶ ورق۔ ایک نسخہ کتاب خانۂ ملک تہران میں ہے۔ ڈاکٹر صادق کیانے اپنی کتاب "نقطویان یا پسیخانیان" میں ان دونوں کے اقتباسات دیے ہیں۔

۳۔ محمود کا ایک رسالہ تشبیبی کاشی نے ابوالفضل کے سامنے بدایونی کو دیا تھا،

بدایونی نے اس کا دیباچہ منتخب التواریخ بداونی ج ۳ ص ۲۵-۲۶ پر نقل کیا ہے۔

۴۔ میزان محمود۔ سید محمد طباطبائی کے کتاب خانے میں ہے۔
۵۔ تفسیر بحر البیان کا ایک نسخہ سید محمد طباطبائی کے پاس ہے۔
۶۔ چند نقطوی رسالے اسماعیل افشار کی ملکیت میں ہیں۔
۷۔ چند رسالے سید نعمت اللہ نقوی کے کتاب خانے میں ہیں۔
۸۔ چند رسالے گیلان میں ہیں۔
۹۔ ایک نقطوی تحریر شیخ مفید کے پاس شیراز میں ہے۔
۱۰۔ ایک نقطوی تحریر کتاب خانۂ آستانۂ قدس مشہد میں ہے۔

ان کتابوں کا ذکر ڈاکٹر صادق کیا کی کتاب "نقطویان" میں ہوا ہے، معلوم نہیں کہ ان میں سے کتنی اب باقی ہیں۔ کتاب "بحر و کوزہ" جس کا نام منتخب التواریخ اور مبلغ الرجال میں ملتا ہے، موجود نہیں۔ اگر اس موضوع پر تحقیق کی جائے تو اور کتابوں کے ملنے کی توقع ہے۔ بہرحال یہ تحقیق کا دلچسپ موضوع ہے۔

بسیخانی عقاید کا اجمالی ذکر کئی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن دبستان المذاہب میں کسی قدر مفصل ہے اس کا ترجمہ درج ذیل ہے؛

عقیدۂ واحدیہ و اُمنا چار نظر پر مشتمل ہے۔
نظر اول: ظہور شخص واحد یعنی محمود اور اس کے جسم کی حقیقت۔
نظر دوم: شخص واحد کے بعض عقاید۔
نظر سوم: شخص واحد کے کچھ اقوال۔
نظر چہارم: کچھ متفرقات و اصطلاحات و حکایات۔

نظر اول: محمود پسیخان کا رہنے والا، عالم، متقی اور پرہیزگار تھا۔ سنہ ۸۰۰ھ میں اس کا ظہور ہوا۔ اس کے مرید کہتے ہیں کہ حضرت محمد صلعم کا جسد کامل تر ہوا تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی "یبعثک مقاماً محموداً" میں اسی طرف اشارہ ہے، یعنی جب عناصر میں قوت پیدا ہوتی ہے تو معدنی صورت نباتی صورت اختیار کرتی ہے (بعد ازاں) حیوانی لباس اسی کے جسم پر چست ہوتا ہے، جب اس میں شان و شکوہ پیدا ہوتا ہے تو وہ انسان کامل کے درجے تک پہنچتا ہے، اسی طرح ظہور سے اجزائے انسانی ترقی کی منزلیں طے کرتے رہے یہاں تک کہ مرتبۂ محمدی آیا، پھر بھی قدم کمال کی طرف بڑھتا رہا یہاں تک کہ محمود کا درجہ آگیا؛

از محمد گریز در محمود — کاندر آں کاست اندریں افزود

نظر دوم: صد نقش ست، دو نقش [illegible] واحد، صد نقش اسماعیل، مرزا [illegible]

لطف اللہ اور شیخ شہاب پورہ آمنا" میں ہیں۔ انھوں نے مولف "دبستان" سے بیان کیا کہ "شخص واحد" رجعت یعنی تناسخ کا قائل ہے، جب وہ مر جائے گا تو اس کے بدن کے اجزا جماد و نباتات کی شکل اختیار کریں گے، جب وہ نباتات حیوان یا انسان کی غذا ہوگی تو وہ حیوانی یا انسانی لباس اختیار کرے گا۔ "شخص واحد" نفس ناطقہ مجرد کا قائل نہیں ہے، وہ خاک کے نقطے کو واجب و مبداء اول قرار دیتا ہے۔ "بسم اللہ" کے بجائے "استعین بنفسک الذی لا الہ الا ہو" کہتا ہے اور بجائے "لیس کمثلہ شئی" کے "انا المرکب المبین" کہتا ہے۔

نظر سوم: میزان میں ہے کہ اول ظہور سے تخلیق آدم تک سولہ ہزار سال کی مدت ہوتی ہے، اس میں پہلے آٹھ ہزار سال دور عرب کے اور دوسرے آٹھ ہزار سال دور عجم کے ہوں گے، پہلے دور میں آٹھ عرب مرسل ہوں گے اور دوسرے میں اتنے ہی مبین بھی ہوں گے

نظر چہارم: مجرد، واحد" اور متاہل "امین" ہے، کمال تجرد کے بعد واحد کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ "مرکب مبین" کے درجے کو پہنچ جاتا ہے جو درجۂ خدائی ہے، ایک واحد کا بیان ہے کہ جب کوئی انسانی ہیکل سے حیوانی اور پھر بتدریج نباتی جمادی صورت میں تبدیل ہوتا ہے تو اس کے بدلتے ہوئے آثار سے "محقق" کو اصل حقیقت کا پتا چل سکتا ہے۔۔۔۔ کہتے ہیں امام حسین پہلی زندگی میں موسیٰ تھے اور یزید فرعون۔ موسیٰ نے اس زندگی میں فرعون کو دریائے نیل میں ڈبویا تو اس زندگی میں یزید نے حضرت امام حسین کو فرات کے پانی سے محروم رکھا۔۔۔

نقطویوں کی ایک خاص دعا ہے جس کو آفتاب کی طرف رخ کرکے پڑھتے ہیں۔ وہ انسان کی پرستش کرتے اور اس کو حق کا مترادف جانتے ہیں۔ ان کا سلام "اللہ اکبر" ہے، محمود اپنے کو شخص واحد اور مہدی موعود لکھتا ہے، اس کے نزدیک دین اسلام منسوخ ہو چکا ہے اور اس کا لایا ہوا دین حق ہے۔

رسید نوبت رندان و عاقبت محمود گذشت آنکہ عرب طعنہ بر عجمی زد

ایک واحد کا قول ہے کہ حافظ شیرازی بھی نقطوی تھے۔ محمود رود ارس پر رہ چکا تھے، اسی نسبت سے شاعر شیراز کہتا ہے:

اے صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس بوسہ زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس

محمد بشر محمود گجراتی نقطویوں کا دشمن تھا اس نے اپنی تحریروں میں ان پر لعن طعن کی ہے، ان میں بعض باتیں نئی بھی ہیں، مثلاً وہ رسالہ "نفائس الارقام" میں لکھتا ہے۔

"انسانوں میں تین گروہ واجب کے منکر ہیں۔ اول سوفسطائیہ جو تمام عالم

خیال باطل گردانتے ہیں، انھیں میں ملاحدۂ تناسخیہ بھی ہیں۔ یہ اپنے کو نقطوی کہتے ہیں۔ وہ اشیاء کے مبداء کو ذات مرکب اور اپنے کو خدا کہتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ جب تک انسان اپنے کو نہیں پہچانتا بندہ ہے اور جوں ہی اپنی معرفت ہوگئی خدائی درجہ حاصل ہوگیا۔ ان کا کلمہ "لا الٰہ الا المرکب المبین" ہے اور "مرکب مبین" سے مراد انسان ہے۔ اس مذہب کے بانی محمود پسیخانی کا خیال ہے کہ مرکب اور محسوس کے لیے کوئی اور چیز موجود نہیں، وہ معقول کی وحدت و بساطت کا منکر ہے اور تعقل و تصور کو غلط قرار دیتا ہے!

"روضۃ الصفائے ناصری" میں نقطویوں کے بارے میں یہ اطلاع ملتی ہے:

'مذاہب باطلہ میں ایک مذہب تناسخ ہے، ناقص انسانی روح جسم میں متردد رہتی ہے اور بتدریج ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہوتی رہتی ہے، اسی طرح وہ کامل ہو جاتی ہے۔ محمود گیلانی نے اس مذہب میں تصرفات کیے اور نئی اصطلاحیں وضع کیں۔ وہ خاک کو نقطہ کہتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جس قدر حیوان نبات اور جماد ہیں اس کے سامنے ہیں ان کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ پہلے جنم میں وہ کیا تھے۔

رفتہ رفتہ نقطوی مذہب ایران میں کافی پھیل گیا اور اس کی ترویج و اشاعت روز افزوں ہونے لگی۔ ایران میں اس [وق]ت صفوی خاندان سریر آرائے سلطنت تھا۔ نقطویوں کی طرف سے ان کو خطرہ محسوس ہوا تو انھوں نے ان کی ریشہ دوانیوں [کو] ختم کردینے کا منصوبہ بنایا۔ اس منصوبہ کو بروئے کار لانے میں سیاسی و مذہبی دونوں مصلحتیں شامل رہی ہوں [گ]ی۔ بہرحال صفوی حکمرانوں نے نقطویوں کو قتل کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ شاہ طہماسپ صفوی کے دور [ح]کومت میں ایک نقطوی شاعر ابوالقاسم امری شاہی حکم کے بموجب اندھا کردیا گیا۔ امری ابوتراب کا بھائی تھا' اور [ط]ہماسپ کے دربار میں بڑا تقرب رکھتا تھا۔ بڑا عالم فاضل تھا۔ مگر ان فضائل کے ساتھ محمود پسیخانی کے مریدوں [م]یں تھا۔ اس کی وجہ سے ۹۸۳ھ میں اس کی آنکھ میں سلائی پھرائی گئی۔ ۹۹۹ھ میں وہ قید کردیا گیا اور چند دنوں [بع]د قتل کردیا گیا۔ دشمن خدا سے اس واقعہ کی تاریخ نکلتی ہے۔ ریاض الشعرا میں بھی اس واقعہ کی تفصیل درج ہے [او]ر اس میں مزید یہ ہے کہ علوم غریبہ اور نقطہ کے اسرار میں بے نظیر تھا۔ اس کے منظومات بہت ہیں۔ ان کے علاوہ اس [کی] تصانیف میں رسالہ ذکر و فکر اور جواب مرآۃ الصفا ہے، اس کے کافی اشعار اس تذکرے میں درج ملتے ہیں۔

شاہ طہماسپ صفوی کے زمانے میں ۹۸۳ھ میں کاشان میں نقطویوں کی گرفتاری کا واقعہ مرزا جعفر قزوینی تاریخ الفی میں یوں بیان کرتا ہے:

ایران میں کچھ ہمدان اور کاشان کے دیہات کے باشندے مراد نامی ایک شخص کی تائید میں کھڑے ہوگئے [جو ا]مامت کا دعویٰ کرتا تھا اور ایک دوسری جماعت بھی انھیں اطراف میں محمود پسیخانی جو دعوئ نبوت کرتا تھا (جس کی وفات [...] سال قبل ہو چکی تھی) اس کی پیروی کا الزام لگایا گیا۔ ایران کے فرمانروا نے ہمدان کے حاکم امیر خان ترکمان کو انجام [...] مراتم کے [illegible] کاشان میں تعینات کیا ..... تین روز چل کر سارے ملاحدین کو بلا کر درگاہ بھیج دیا گیا [illegible] حصہ میں نقطویوں کا ایک گروہ قزوین میں گرفتار ہوا۔ تقی کاشی کے قول کے مطابق [illegible]

ساغر نے بعض لوگوں سے اتحاد پیدا کیا اور نقطویوں کی صحبت میں اٹھنے بیٹھنے لگا۔ تھوڑے عرصے میں عالم نقطہ اور اس کے آداب و رسوم سے پوری طرح واقفیت ہو گئی، پھر وہ کاشان سے قزوین گیا اور عرصے تک نقطویوں کی صحبت میں رہا۔ آخر اس فرقے کی ایک جماعت کے ساتھ پکڑا گیا اور شاہ طہماسپ کے حکم سے قید ہوا، دو سال کے بعد رہائی ہوئی تو فیروز آیا، ۹۸۶ھ میں کاشان واپس آیا، بعد ازاں ہندوستان آگیا اور خلاصۃ الاشعار لکھتے وقت (۹۹۳ھ) احمد نگر میں موجود تھا۔

طہماسپ شاہ کے دور کے ایک واقعہ کی تفصیل اسکندر منشی نے عالم آرائے عباسی میں اس طرح دی ہے۔

"درویش خسرو قزوینی کے محلہ درب کوشک کے نچلے طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔ اس نے باپ دادا کا پیشہ ترک کر کے درویشی اور قلندری کا جامہ پہنا، مدتوں سیر و سیاحت کی اور نقطویوں کی صحبت میں اہلی دست مشرب کے لیے مشہور ہو گیا، پھر قزوین آیا اور مسجد کے ایک گوشے میں مقیم ہو گیا۔ رفتہ رفتہ درویشوں کی ایک جماعت اس کے پاس جمع ہو گئی اور درویش خسرو انہیں اپنے طریقے کے مطابق تلقین کرنے لگا۔ بادشاہ کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے تفتیش کرائی۔ اگرچہ درویش خسرو نے مذہب حق کو ماننے سے انکار کیا لیکن حد شرعی کی زد سے محفوظ رہا۔ صرف اتنا حکم ہوا کہ وہ مسجد میں قیام نہ کرے اور لوگ خواہ مخواہ اس کے پاس جمع نہ ہوں۔"

درویش خسرو کے نقطوی ہونے کی ایک قابل رد دلیل اکبر بادشاہ کے فرمان سے جو میر سید احمد کاشی کے نام ہے، مزید فراہم ہوتی ہے اس میں درویش خسرو کے بارے میں ہے،

"ہماری باطنی و روحانی توجہ کی خوشخبری جو دانائی کی اکسیر ہے، اسے منتخب عقیدت مند اور پسندیدہ حال مشرب یعنی سید الدین درویش خسرو کو پہنچائیں جن کا اخلاص ابوالفضل جیسے راستگو اور آدم شناس کے وسیلے سے ہمارے مقدس ضمیر میں راسخ ہوا اور انہیں ہماری عنایت کا امیدوار بنائیں۔"

سلطان محمد خدا بندہ (۹۸۵ - ۹۹۵) کے عہد میں بھی نقطویوں پر سختی جاری رہی۔ بعض نقطوی قتل بھی ہوئے ان میں ایک شاعر افضل دوتاری ہے جو بقول مولف "خلاصۃ الاشعار" ۹۹۴ھ میں ولی جان سلطان کے حکم سے کلنز (اصفہان) کے نواح میں قتل ہوا۔ البتہ بعض نقطوی باوجود متہم ہونے کے مواخذہ سے بچے رہے۔ ان میں فہمی کاشی اور بابا شاہی اصفہانی کے نام ملتے ہیں۔

شاہ عباس کی تخت نشینی (۹۹۶ھ) پر نقطویوں کے حالات بہت ابتر ہو گئے۔ شہر قزوین باوجود دار الخلافہ ہونے کے نقطوی تحریک کا اہم مرکز تھا۔ درویش خسرو کی اس شہر میں خانقاہ تھی جو نقطوی درویشوں کی پناہ گاہ تھی۔ بادشاہ اکثر وہاں جاتا اور اہل خانقاہ سے گفتگو کرتا۔ اس طرح اس کو بخوبی معلوم ہو گیا کہ درویش خسرو اور اس کے ساتھ نقطوی عقیدے کی اشاعت بڑے منظم طریقے سے کر رہے ہیں۔ یہ حکومت کے لیے بڑی خطرناک صورت تھی۔ چنانچہ اپنی حکومت کے چھٹے سال (۱۰۰۲ھ) شاہ عباس کے حکم سے ہزاروں نقطوی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔

اسی زمانے میں جلال یزدی نے پیش گوئی کی کہ شاہ ایران کے لیے خطرے کا وقت قریب آگیا ہے اس سے بچنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ چند روز کے لیے وہ تخت خالی کر دے اس طرح نحوست کی گھڑی ٹل جائے

ل۔ چنانچہ نقطویوں کے سردار یوسفی ترکش دوز کو تین روز تخت پر بٹھا کر قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد درویش خسرو اور دوسرے نقطوی قزوین کے اطراف میں قتل ہوئے۔

اسی پر ایک تذکرہ کی رکنائے کاشی نے کہا ہے:

شہا توئی کہ در اسلام تیغ خونخوارت　　ہزار ملحد چو یوسفی مسلمان کرد
خلاص در دلم از یوسفی و سلطنتش　　دو بیت غلط شاہی کہ فرخ خیال کرد
جہانیان ہمہ رفتند پیش او بہ سجود　　دلی کہ حکم تو اش پادشاہ ایمان کرد
نکرد سجدۂ آدم بحکم حق شیطان　　ولی بحکم تو آدم سجود شیطان کرد

شاہ عباس پھر اصفہان آیا تو نصرآباد کاشان میں سب سے اہم نقطوی سردار سید احمد کاشی کو اپنے ہاتھ سے قتل کیا۔ سید مذکور کے کاغذات میں بہت سے نقطویوں کے خطوط ملے۔ ان میں ایک منشور ابوالفضل کا نوشتہ بھی تھا۔ معاصر تاریخ نویس اسکندر بیگ منشی لکھتا ہے:

اس طائفہ کے سرداروں میں میر سید احمد کاشی تھا جس کی وجہ سے بہت سے بدبخت گمراہی کی راہ پر پڑ گئے تھے، پاک اعتقاد بادشاہ نے نصرآباد کاشان میں اس کو اپنی تلوار سے قتل کیا۔ اس کی کتابوں میں جو رسالے ملے ان سے ظاہر ہوا کہ نقطوی حکما کے مذہب کے مطابق عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حشر، اجساد اور قیامت پر یقین نہیں رکھتے، ان کے نزدیک اعمال کے اچھے یا برے ہونے کے نتیجے میں دنیا میں جو راحت یا ذلت ملتی ہے وہی بہشت و دوزخ ہے، درویش کمال اصفہانی درویش تراب جو ان کے مقتدا تھے وہ دونوں اپنے تین چار مریدوں کے ساتھ خراسان کی راہ میں قتل ہوئے، اس طرح جن لوگوں پر نقطوی ہونے کا ذرا بھی شبہ ہوا ان سب کا یہی انجام ہوا۔ درویش خسرو کے بعض ترک مرید اسی جرم میں قتل ہوئے، اس طرح ظاہر ہوا کہ تمام ممالک محروسہ میں اس فرقہ کی ریشہ دوانیوں کی جڑیں پھیلی ہوئی ہیں۔ ہندوستان سے آنے جانے والوں سے معلوم ہوا کہ شیخ مبارک کا بیٹا ابوالفضل جو ہندوستان کے فضلا میں ہے اور دربار اکبری میں بہت زیادہ تقرب حاصل کر چکا ہے، اسی مذہب کا پیرو ہے، اس نے اکبر بادشاہ کو وسوسہ الشیطان بنا کر جادۂ شریعت سے منحرف کر دیا ہے۔ اس کا منشور جو میر مذکور کے کاغذات میں دستیاب ہوا۔ ابوالفضل کے نقطوی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ شریف آملی جو جامع فضائل تھا اس فرقے کے اماموں سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانے کی سخت گیریوں سے تنگ آکر ہندوستان چلا گیا تھا۔ حضرت بادشاہ اکبر اس کی بڑی تعظیم کرتا تھا اس کے ساتھ پیر جیسا سلوک کرتے تھے:

شاہ عباس کی تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی عرصے میں سر زمین ایران نقطویوں سے خالی ہو گئی

اسکندر منشی لکھتا ہے:

"القصہ از سیاست اینو جماعت اگر کسے ازین طبقہ بود ازین دیار بیرون رفت یا در گوشۂ خمول خزیدہ خود را بے نام و نشان ساخت و در ایران شیوۂ تناسخ منسوخ گشت۔"

1 مختصر یہ کہ اس جماعت کو جس طرح سزا دی گئی اس سے اس جماعت والے یا تو باہر بھاگ نکلے یا گوشۂ گمنامی میں پڑ کر بے نام و نشان ہو گئے۔ اس طرح ایران میں تناسخ کا رواج ختم ہو گیا۔

ایران کے اکثر نقطویوں کی پناہ گاہ ہندوستان قرار پایا۔ خصوصاً اکبری دور میں یہ جماعت والے بڑی تعداد میں اس ملک میں داخل ہوئے۔ شروع کے نقطوی واردین میں میر شریف آملی ہے، جو پہلے دکن آ کر رہا، اور اپنے خیال کی تبلیغ شروع کی اس سے لوگ بدظن ہوئے اور اس کو مار ڈالنے کی سازش کی۔ اس کو پتا چلا تو وہاں سے بھاگ نکلا اور مالوہ میں ساکن ہوا۔ اکبر بادشاہ انہیں دنوں مالوہ کے ایک مقام دیپالپور میں خیمہ زن تھا، میر آملی کی آمد کی خبر ملی تو اس کو دربار میں بلایا اور تنہائی میں ملاقات ہوئی۔ اگرچہ میر کی گفتگو واہی و بے ربط تھی، پھر بھی بادشاہ کو متاثر کر گئی۔ اس کے بعد میر شریف کی جتنی ترقی ہوئی وہ تاریخ کے اوراق کی زینت ہے۔ ذیل میں پہلے منتخب التواریخ کے بیان کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے، پھر مآثر الامرا کے بیان کا۔

میر شریف آملی ایران سے بلخ آیا اور مولانا محمد زاہد پسر شیخ حسین خوارزمی کی خانقاہ سے وابستہ ہوا لیکن جب خانقاہ کو اس کی بیدینی کا علم ہوا تو اپنی خانقاہ سے اسے نکال دیا پھر وہ دکن چلا آیا وہاں اس کا خبث ظاہر ہوا تو حکام دکن نے اس کو ختم کر دینے کا منصوبہ بنایا، لیکن یہ بات پوری نہ ہو سکی تو اس کو گدھے پر بٹھا کر پورے شہر میں پھرایا۔ وہاں سے بھاگ کر مالوہ پہنچا اور یہاں عراقی ملحدین کا ایک گروہ اس کے گرد جمع ہو گیا، پھر کیا تھا شریف آملی نے اپنے کو صدی کا مجدد قرار دیا۔ شاہنشاہ اکبر ان دنوں مالوہ ہی میں خیمہ زن تھا۔ شریف آملی کی شہرت سن کر اس کو دربار میں بلایا اور طرح طرح سے آزمایا۔ اس کے عقاید فاسد تھے اور وہ محمود بسیخانی کے دین کا پیرو نکلا۔ میر شریف نے اپنے عقاید پر ایک کتاب "ترشح ظہور" نام سے لکھی جو مہملات کا مجموعہ ہے لیکن اس کے باوجود عوام کا کیا ذکر خود شہنشاہ اکبر کے مزاج میں اس کا اتنا دخل ہوا کہ امرائے ہزاری میں شامل کیا گیا۔ وہ اس وقت بنگال میں مذہب حق کے داعیان میں ہے اور مراتب اخلاص چہارگانہ کا حامل۔

مآثر الامرا میں ہے کہ کتب درسی ایران میں پڑھ چکا ہے تصوف و حقایق میں کافی دستگاہ بہم پہنچائی تھی بعد ازاں اس میں الحاد و زندقہ کا الحاق کر کے عجیب و غریب خیالات و عقاید کا معجون مرکب تیار کیا، پھر "ہمہ اوست" کا دعوی کرنے لگا اور سب کو اللہ کہتا۔ اکبر کے عہد میں صلح کل اور وسعت مشربی کا دور دورہ تھا، بادشاہ کے نزدیک سلطنت سایۂ رب العالمین ہے کسی ایک جماعت یا فرد کا حصہ نہیں۔ ہر مذہب و مشرب کے فرد کو اس فیض سے بہرہ مند ہونے کا استحقاق ہے۔ اکبر کے دربار میں میر شریف کی بڑی قدردانی ہوئی، روز بروز اس کے مرتبے میں اضافہ ہوتا رہا۔ ۹۹۳ھ میں

کابل کی صدارت و امینی کے عہدے پر فائز ہوا، حکومت کے ۳۶ ویں سال (۹۹۹ھ) بنگال میں خدمت چہار گانہ / خلیفگی، امینی، صدارت، قضا سے ممتاز ہوا۔ ۴۴ سال جلوس میں انہیں میر کی جاگیر قرار پایا اور قصبۂ موہان بھی اس کو بطور تیول ملا۔ آخر میں سہ ہزاری منصب دار مقرر ہوا۔ کچھ دنوں بعد وفات پائی اور موہان میں اسے سپرد خاک کیا گیا۔

میر نقطوی تھا اور بارگاہ اکبری میں رسائی کے ساتھ ہی علماء سے مناظرہ کرتا اور محمود بسیخانی کے خیالات و عقائد کی ترویج میں مصروف رہتا۔ ہم اسکندر منشی کا قول نقل کر چکے ہیں جس میں ہے کہ اکبر بادشاہ اور اس کے امرا و اعیان دولت میر شریف آملی کے ساتھ پیر جیسا سلوک کرتے۔ اس سے بخوبی واضح ہے کہ اکبر نقطوی تحریک و عقائد سے کس حد تک متاثر تھا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ نقطویوں کو ہندوستان آنے کی دعوت دیتا رہتا۔ اکبر نقطویوں سے جیسی ہمدردی رکھتا تھا اس کا اندازہ اکبر کے اس فرمان سے ہو جاتا ہے جو شاہ عباس کے نام کا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ اللہ کی مخلوق کے ساتھ ہمدردی کا سلوک کرنا چاہیے۔ یہ خط غالباً شاہ عباس کے نقطوی قتل عام کے بعد لکھا گیا، اس میں جانی بیگ ترخان کی فرمانروائی کے خاتمے کا بھی ذکر ہے جو ۱۰۰۱ھ میں واقع ہوا اور قتل عام ۱۰۰۲ھ میں ہوا۔ اس لیے اکبر کے فرمان کی تاریخ ۱۰۰۲ھ کے قریب ہوگی۔ اس فرمان کے چند اجزا کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"آپ کو ملک کے انتظام اور عام لوگوں کی بھلائی کے لیے جد و جہد کرنی چاہیے اور فتنہ پردازوں کے بہکاوے میں آ کر پریشان خاطر نہ ہونا چاہیے۔ بردباری اور چشم پوشی کو اپنا شعار بنانا چاہیے۔ آدمیوں کو قتل کرنے اور خدا کی بنیاد ڈھانے میں انتہائی احتیاط برتنی چاہیے کیونکہ خود غرضوں کی حیلہ پردازی سے مخلص دوستوں کو شربت ہلاہل پلانا پڑتا ہے۔ کبھی کبھی بہت سے دوست نما دشمنوں نے عقیدت کا لباس پہن کر حکومت کی بنیاد کھود ڈالی ہے ... انسانوں کے ضمائر کو جاننے کی بلیغ کوشش کرتے رہنا چاہیے اور اس زندگانی بے بقا کی چند روزہ اقامت کو خدا کی رضا و خوشنودی سے وابستہ رکھنا چاہیے۔ انسانوں کی تالیف قلب کرتے رہنا چاہیے۔ یہ خدا کی امانت ہیں، ان پر شفقت کی نظر ڈالے رہنا چاہیے۔ تمام آدمیوں کو بغیر اختلاف مذہب و نسل الٰہی عام رحمت میں شریک رکھنا چاہیے اور صلح کل کے سدا بہار گلشن کے حصول کی کوشش کرنا چاہیے، جب خدا ہر مذہب و مشرب کے لوگوں پر فیض کا دروازہ کھول کر ان کی پرورش کرتا ہے تو بادشاہ تو خدا کے سایے ہیں ان پر لازم ہے کہ وہ اس روش کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ خدا نے مخلوق کو دنیا کے انتظام اور خلق کی پاسبانی کے لیے پیدا کیا تاکہ عام لوگ عزت و عافیت سے زندگی بسر کر سکیں۔ لوگ دنیاوی امور میں جو فانی اور ناپائیدار ہیں دیدہ و دانستہ غفلت کا ارتکاب نہیں کرتے تو دینی امور میں جو باقی رہنے والے ہیں

ان میں وہ تساہل کیوں کر برتیں گے۔ اگر وہ حق بجانب ہیں تو انصاف کا تقاضا ہے کہ ان کی پیروی کی جائے اور اگر ان سے غلطی سرزد ہو گئی ہے تو اُن پر شفقت کرنی چاہیے، اظہار سرزنش اور سوزنش جائز نہیں:

ماثر الکرام سے ماخوذ ماثر الامرا میں ہے کہ جب نقطوی سرگروہ سید احمد کاشی ۱۰۰۲ھ میں مع ہزاروں نقطویوں کے قتل ہوا تو اس کے کاغذات میں ابوالفضل بن شیخ مبارک کا ایک منظوم ملا جس سے اس کا نقطوی ہونا واضح ہے۔ حسن اتفاق دیکھیے کہ وہی فرمان آج تہران یونیورسٹی لائبریری کے ایک خطی انشا کے مجموعہ میں شامل ہے دفعۃً حاصل ہو گیا جس کو پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب اکبر اور مذہب میں بطور ضمیمہ شائع کر دیا ہے۔ پروفیسر مذکور ہی کے توسط سے قلمی نسخے کا فوٹو بھی مل گیا۔ اس فرمان سے بہت سی مفید اور نئی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اس فرمان پر راقم نے ایک مقالہ انگریزی میں لکھا ہے جو بطور شائع نہیں ہوا۔ اس اہم فرمان کا ترجمہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

• حضرت جلال الدین اکبر بادشاہ کا فرمان امیر احمد کاشی کے نام:

نسبت معنوی اور قرب باطنی دور بین اور حق شناس اہل نظر کی توجہ کا قبلہ رہا ہے، کتنا اچھا وہ خوش نصیب ہے جو روحانی تعلقات کو استوار کر کے اپنے رب کی پرستش میں لگا رہتا ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ نبوت کے باغ کے اس درخت اور پاکیزگی کے ریگ زار کے اس چشمے یعنی صفی الدین احمد کاشی پر یہ حقیقت پوری طرح روشن ہے۔ وہ درگاہ خداوندی کے اس نیازمند (یعنی اکبر بادشاہ) کی حق شناسی کے مراتب کی طرف پوری طرح متوجہ ہے۔ اسے جسمانی دوری کی وجہ سے آزردہ خاطر نہ ہونا چاہیے کہ ہم توجہ اور تربیت کے لحاظ سے (روحانی طور پر) ایک دوسرے سے نزدیک ہیں۔ چونکہ مدت سے میرے حقیقت اساس دل میں اہل ایران کی محبت کا خیال جاگزیں ہے۔ میری خواہش ہے کہ وہ محترم جماعت (میری) صوری و معنوی قرب حاصل کر کے ظاہری و باطنی کامیابی حاصل کرے اور اس ملک کے چھوٹے بڑے ہمارے زیر سایہ شرف اختصاص سے بہرہ یاب ہوں۔ اگرچہ اس حقیقت آگاہ کی اپنے عقیدت مندوں کے درمیان موجودگی نفس اتفاق حسنہ کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے عرفان کی وجہ سے عقیدت مندوں کا چہرہ رتبۂ ہدایت پا چکا ہے۔ ضروری ہے کہ واردات غیبی اور راہ خداوندی کی مشکلات کی صورت ہماری بارگاہ میں جہاں جزوی و فروعی مسائل حل ہوتے ہیں پیش کر کے ارادت و عقیدت کی سلسلہ جنبانی کریں اور ہماری باطنی و روحانی توجہ کی خوشخبری جو اکسیر دائمی ہے۔ عقیدت مندوں میں منتخب نیک خواہوں و عالی خبر لیں ہم بھیجیں یعنی سید ابوالدین

درویش خسرو کو پہنچائیں جو کا اخلاص ابو الفضل جیسے راست گو اور مردم شناس کے واسطے سے ہمارے مقدس ضمیر میں راسخ ہوا اور انھیں ہماری عنایت کا امیدوار بنائیں (ہماری توجہ کا یقین دلائیں) اور ایسی سعادت مند جماعت جو مادہ پرست ہے اور جن کے دل تقلید کے مادے سے آلودہ ہیں، ان کی رہنمائی کریں اور ان کی آنکھوں کو تحقیق کی روشنی بخشیں، اس ہونہار نوجوان کی خوبیوں اور ہنرمندیوں کی جلوہ نمائی ہماری چشم جہاں بین میں موجود ہے۔ مزید یہ کہ رشید الدین اسحاق جو بڑے فضلا اور اہل استعداد میں ہیں اور جو روحانیت و عرفان کے مشرب میں بڑے درجے پر فائز ہیں اگر وہ میرے دربار سے وابستہ ہو جائیں تو کیا مضائقہ ہے، آپ جیسی باخبر اور حق شناس ذات سے امید ہے کہ امنائے (نقطویوں) کی جو جماعت اس ملک میں پائی جاتی ہے۔ اس کی اطلاع دیتے رہیں گے۔ کسی فرقہ نصیب کی خوش نصیبی اس سے زیادہ اور کیا ہوگی کہ آسے ہمارے حضور مقدس کی سعادت جو اہل دل کی آنکھ کا سرمہ ہے، حاصل ہو۔ اگر موانع کی وجہ سے یہ سعادت حاصل نہ ہوسکے تو دوسری بار حضور مقدس میں اس کی حاضری بزم اقدس کے حقیقت شناس کی زبان زد ہو جائے۔

دوری مسافت کی وجہ سے محض مختصر سے تبرک کے ساتھ یہ صحیفہ مختص ہے۔

۸ آذر ماہ ۹۹۴ھ سنہ

اس فرمان کی اہمیت حسب ذیل وجوہ کی بنا پر ہے :

۱۔ اکبر کی نقطوی تحریک سے گہری وابستگی کا سب سے اہم اور مستند ماخذ ہے۔

۲۔ اس تحریک کی نسبت سے اکبر اور ابو الفضل کے تعلقات کا معتبر ترین ماخذ ہے۔

۳۔ صفویوں اور مغلوں کے تعلقات پر اس فرمان سے نئی روشنی پڑتی ہے۔ صفوی اس فرقے سے تعلق رکھنے والوں کو قتل کر رہے تھے۔ اس میں سیاسی اور دینی دونوں مصلحتیں تھیں۔ تو دوسری طرف اکبر بادشاہ ان کو درپردہ ان کے عقاید سے ہمدردی کے اظہار کے ساتھ ان کو اپنے یہاں آنے کی دعوت دے رہا تھا۔ گویا یہ صریح مداخلت تھی۔

۴۔ کیسی عجیب بات ہے کہ میر سید احمد کاشی صفویوں کے نزدیک بڑا مجرم نقطوی ہے۔ اکبر اس کو ایسا محترم جانتا ہے کہ اس کے نام منشور جاری کرتا ہے

جس میں اس کے زہد و تقوی کی بڑی تعریف ملتی ہے۔

۵۔ اس میں حسب ذیل تین نقطوی سرغنوں کی بے حد توصیف ملتی ہے

سید احمد کاشی

درویش خسرو

رشید الدین اسحاق

ان میں تیسرے کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں ہے، البتہ پہلے دونوں

کافی شہرت کے مالک ہیں۔

جیسا کہ تاریخ عالم آرا سے معلوم ہوتا ہے کہ سید احمد کاشی ایسا نقطوی سرگروہ تھا جس کے سیکڑوں عقیدت مند تھے، اس کی وجہ سے شاہ عباس کو خطرہ لاحق ہوا اور اس نے ایک منصوبے کے تحت ۱۰۰۲ھ میں کاشان میں تہ تیغ کر ڈالا۔ اس کی کنیت صفی الدین صرف اسی فرمان میں ملتی ہے، اسی سے مزید اس بات کا پتا چلتا ہے کہ درویش خسرو سے اس کے گہرے تعلقات تھے۔

درویش خسرو کی کنیت سعد الدین کہیں اور نہیں ملتی۔ یہ بھی نقطویوں کا بڑا سرغنہ تھا۔ اس کے مریدین میں ترک و تاجیک دونوں تھے۔ خیال ہوتا ہے کہ اس کی تبلیغ کا حلقہ ایران سے آگے نکل چکا تھا۔ ابوالفضل اس سے بہت متاثر تھا۔ خفیہ خط و کتابت بھی ہوگی، ورنہ وہ اس کے اخلاص و محبت کا ذکر شہنشاہ اکبر سے کیوں کرتا۔ ابوالفضل کے واسطے سے اکبر اس سے متاثر ہوا اور اسے اپنے دربار میں آنے کا دعوت نامہ دیا، لیکن درویش خسرو ہندوستان نہ آسکا اور لرستان کی مہم کے موقع پر اسے مع اس کے رفقا کے گرفتار کیا۔ اس مہم سے واپسی پر ان سب کو قتل کر دیا۔ یہ واقعہ بھی ۱۰۰۲ھ کا ہے۔

درویش خسرو اور احمد کاشی کا ذکر فارسی کے تذکروں وغیرہ میں کافی ملتا ہے۔

حیاتی کاشی اور میر شریف آملی کے علاوہ چند ایرانی پناہ گزیں نقطوی ادیب کی اطلاع ہم تک پہنچی ہے مثلاً

[۱] میر تشبیہی کاشی: اس کا نام علی اکبر تھا وہ کاشان کے ایک معزز سادات خاندان کا رکن تھا۔ بدایونی کے قول کے مطابق اس نے الحاد سے متعلق رسایل لکھے۔ وہ بادشاہ کو شخص موعود جانتا جو عدد (شخص) کے مطابق ۹۹۰ھ میں ظاہر ہوگا۔ وہ دو تین بار ہندوستان آیا گیا۔ آخری بار آیا تو نقطوی مذہب میں بڑا راسخ العقیدہ ہو گیا۔ اس نے بادشاہ کی تعریف میں ایک قصیدہ لکھا جس کا ماحصل یہ تھا کہ اہل تقلید کو ختم کر دیا جائے تاکہ صرف ایک مرکز پر قائم ہو جائے اس نے ابوالفضل کے نام نقطوی مذہب کے مطابق ایک رسالہ لکھا جس کا دیباچہ اس طرح تھا۔

• بالشد المحمود فی کل حالہ استعینہ بنفسک الذی لا الہ الا ہو .....

سوال۔ خلق کہ گفتہ شود کدام است

جواب۔ خلق کہ گفتہ میشود الشدۃ

خلاصۃ الاشعار کے مطابق تشبیہی نے بچپن ہی میں شعرا کی صحبت اختیار کی اور کم عمری میں شاعری میں نام پیدا کیا۔ پھر ہندوستان چلا گیا تو تجرد اور درویشی پیشہ ہو گیا لیکن اہل نقطہ کی پیروی میں گمراہی کی وادی میں جا پہنچا۔ ذ؛

رباعی سے اس کے خیال کا پتہ چلتا ہے

بحر کرم ، نسبت جود کہ برم ؟
موعدم تمام وجود کہ برم ؟
گویند کہ سجود پیش حق باید کرد
چو مثو ہمہ حق شدم سجود کہ برم ؟

اس رباعی کا جواب عرفی شیرازی نے اس طرح دیا۔

آنکس کہ بشرع نیست قائل زکجا
اثبات کند کہ گشت واصل بخدا ؟
واللہ کہ ہست ثم باللہ کہ ہست
در مذہب ما ریختن خونش روا

"میخانہ" کے مطبوعہ نسخہ میں تشبیہی کا تذکرہ شامل نہیں البتہ اس کے دو خطی نسخوں میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اگرچہ ان میں تشبیہی کو نقطوی نہیں بتایا گیا ہے لیکن حسب ذیل منقول ابیات سے اس کے نقطوی ہونے کا گمان ہو سکتا ہے:

چون شمع تا بمہر تو از زندہ گشتہ ایم
سر دادہ ایم و باز زسر زندہ گشتہ ایم
ما را کہ کشتہ اند بعد ضربت فراق
دیگر زیمن فیض نظر زندہ گشتہ ایم
ما را چو آفتاب مساوی ست مرگ و زندگی
گر شام مردہ ایم سحر زندہ گشتہ ایم
تشبیہی از بیخ سر ما بریدہ اند
سر دادہ ایم و باز زسر زندہ گشتہ ایم

ناظم تبریزی نے ایک خاص بات یہ لکھی ہے کہ آخر میں جب اس کے عقیدہ میں خلل پیدا ہوا اور وہ وادی الحاد و گمراہی میں جا پڑا تو پھر خاموشی اختیار کر لی اور بیس سال تک خاموش رہا۔ یہ تذکرہ ۱۰۳۶ ہجری میں مکمل ہوا اس لیے تشبیہی کے خاموش رہنے کی زندگی تقریباً ۱۰۱۶ ہجری سے شروع ہوئی ہوگی۔

وقوعی نیشاپوری صاحب "مجامع الاخبار" اکبری کے متعلق بدایونی کا بیان ملاحظہ ہو۔

"اس کا نام محمد شریف ہے مگر اس کا الحاد ہر شخص کے الحاد سے بڑھا ہوا ہے۔ نہ وہ شخص مسلمان ہے اور نہ صباحی بلکہ دہریوں کے جیسا ہے۔ وہ تناسخ کا قائل ہی نہیں بلکہ اس کی علامت تا ... ہے ایک مرتبہ میرے مکان پر آیا اور شیخ کے قصیدہ کو دیکھ کر حسرت

ہے کہا کہ افسوس یہ بچارے منتظر ہیں کہ کب قالب انسانی میں آئیں۔"

۳۔ مولانا صوفی مازندرانی۔ اس کے بارے میں تقی کاشی کا یہ بیان ہے:

"ابتدائے جوانی میں اس کو سیاحت کا شوق غالب ہوا تو عراق آیا اور صوفیوں سے بڑا ربط و ضبط پیدا کیا۔ کچھ دنوں سلوک میں معروف رہنے کے بعد شاعری کی طرف متوجہ ہوا اور اس میں نام پیدا کیا۔ ساتھ ہی پیری و مریدی کا سلسلہ قائم رکھا۔ اس کے بعد وہ شیراز میں سکونت پذیر ہو گیا۔ یہاں اس کے معتقدین کی تعداد کافی بڑھ گئی لیکن ان ہی ایام میں کفر و الحاد اور نقطوی ہونے کا الزام لگا دیا گیا اور اس کی بدنامی کا یہ عالم تھا کہ جو کوئی بھی اس سے ملتا وہ لوگوں کی نظروں میں کھٹکنے لگتا۔ اس کے اشعار سے اس کے نقطوی ہونے کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔ آخر بدنامی اور سزا کے خوف سے وہ شیراز سے نکل کھڑا ہوا اور اب ہندوستان میں اپنے ہم مشربوں اور دوستوں کے ساتھ اپنی زندگی اطمینان سے بسر کرتا ہے۔"

"میخانہ" میں مولانا کے نقطوی ہونے کا ذکر تو نہیں ہے مگر وطن سے نکلنے کی جو وجہ لکھی ہے اس سے اس کے نقطوی ہونے کا قطعی گمان ہوتا ہے۔ اس زمانے کے بعض مصنفوں کی طرح "میخانہ" کا مولف بھی نقطوی فرقے کے متعلق کھل کر گفتگو نہیں کرنا چاہتا مثلاً لکھتا ہے:

"ابتدائے زندگی میں شوق سیاحت کا غلبہ ہوا تو مولانا محمد صوفی وطن سے شیراز آگیا اور ایک مدت تک یہاں سکونت اختیار کی یہیں اس کی شاعری کو فروغ ہوا۔ آخر کار ایک ایسی تقریب کی بنا پر جس کا ذکر نامناسب ہے وہاں سے بھی نکل کھڑا ہوا۔"

۴۔ باقر کاشی کے نقطوی ہونے کی داستان بڑی دلچسپ ہے اور ہم عصر تذکروں میں پوری تفصیل درج ہے جس کو مختصراً ذیل میں پیش کیا جاتا ہے مرقات:

"راقم حروف شاہ عباس کے ساتھ قزوین سے اصفہان جا رہا تھا۔ جب کاشان پہنچا تو میر سید احمد کاشی سرگروہ بسیخانی کو مع اس کے مریدوں کے شاہی حکم کے مطابق قتل کر ڈالا۔ اس زمانے میں درویش خسرو اور یوسفی وغیرہ اس جرم میں قتل ہوئے۔ سید احمد کاشی کے خطوط میں باقر کا بھی ایک خط نکلا جس سے اس کا نقطوی ہونا ظاہر ہوتا تھا۔ جب اس کے قتل کی باری آئی تو اس نے شاہ سے معذرت شروع کی کہ میں اس گروہ سے تعلق نہیں رکھتا اور ایک نقطوی پر عاشق ہوں اور میرا عشق اس وقت تک بار آور نہیں ہو سکتا تھا جب تک اس جماعت سے عقیدت مندی کا اظہار

ذکر تھا۔ بادشاہ نے اس کا خون معاف کر دیا۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ ہندوستان چلا آیا اور بیجاپور میں ابراہیم عادل شاہ ثانی سے وابستہ ہوگیا[۱۹]۔

میخانہ[۲۰]: "باقر جوانی میں سید احمد کاشی کے لڑکے پر عاشق ہوا۔ چنانچہ جب سید مذکور نقطوی مذہب کی پیروی کے جرم میں پکڑا گیا تو باقر بھی زد میں آگیا۔ جب باقر کے قتل کی باری آئی تو اس نے محمود بسیخانی کی مذمت میں ایک قطعہ شاہ عباس کی خدمت میں پیش کیا۔ پھر باقر نے میر کے لڑکے کے ساتھ اپنے ارتباط کا ذکر کرتے ہوئے کہا۔

'اگر از در الحادئی آمدم راهم بسوے مطلوب نی داد بنا بران ودیان اینہ فرقہ در آمدم۔

بادشاہ کو باقر کی بیگناہی کا پورا یقین ہوگیا۔ اس کی جان بخشی ہوئی۔ بالآخر وہ دکن میں ابراہیم عادل شاہ کے دربار سے منسلک ہوگیا۔

ماثر رحیمی[۲۱]: ایک بار ایک ایسی تہمت کی بنا پر جو باقر جیسے لوگوں پر کبھی صحیح نہیں ہوسکتی اور اس طرح کے موحدوں کو ملحد ٹھہرانا بڑی نادانی ہے۔ شاہ عباس کے حکم سے راقم حروف کے بھائی آقا خضر حاکم کاشان کے پاس ایک سال تک قید میں رہا۔ کمترین اکثر اس کے پاس آمد و رفت رکھتا۔ یہاں تک کہ اس کی بیگناہی پوری طرح عیاں ہوگئی اور وہ عنایات شاہی سے بہرہ ور ہوا۔ کچھ دنوں بعد وہ ہندوستان چلا آیا۔"

ان تینوں بیانات کی تفصیلات میں جزئی اختلاف ہے مگر یہ بات پوری طرح ثابت ہے کہ باقر دین نقطوی کے جرم میں ماخوذ ہوا اور منجملہ اور وجوہ کے ہندوستان چلے آنے کی یہ بھی ایک وجہ ہوسکتی ہے۔

۵۔ حکیم عباد اللہ کاشانی[۲۲]: وہ مجموعہ فضائل کے ساتھ نقطوی بھی تھا۔ سنہ ۱۰۰۵ ہجری کے قریب ہندوستان آیا اور اکثر اوقات لاہور میں مقیم رہا۔ تقریباً سنہ ۱۰۲۵ میں جہانگیر کے دربار میں حاضر ہوا، تو سرکاری وظیفہ اس کے نام جاری ہوگیا جو اسے برابر ملتا رہا۔

۶۔ عبدالغنی یزدی: "عرفات" کے بیان[۲۳] کے مطابق عبدالغنی ۱۰۲۲ ہجری میں آگرہ آیا اور اللہ مرگی کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ رند مشرب تھا اور یزد میں نقطویوں کی صحبت میں پڑ گیا۔ جب جہانگیر کے دربار میں حاضر ہوا تو سلام کے بجائے اس کی زبان پر "لا الہ الا المرکب المبین" جاری ہوگیا۔ بادشاہ بہت متعجب ہوا تو لوگوں نے محمود بسیخانی کے اسرار سربستہ کا ذکر کرتے ہوئے عبدالغنی کو بسیخانی جماعت کا ایک فرد بتایا مگر تحقیق کے بعد اس کا نقطوی ہونا مشتبہ قرار پایا۔

میر مومن ادانی[۲۴]: اس کے متعلق "تذکرۂ نصرآبادی" میں ہے:

"وہ خوش فکر شاعر ہے خصوصاً رباعی بہت اچھی لکھتا ہے۔ تیس سال
سے ہندوستان میں مقیم ہے۔ ترک وطن کی وجہ تہمت الحاد ہے مگر حاجی
ملیحا نے اس کے زہد اور اتقا کی تعریف کی۔"

تذکرۂ نصرآبادی ۱۰۸۳ھ میں مرتب ہوا۔ اس اعتبار سے تقریباً ۱۰۵۳ھ میں عہد شاہجہانی کے وسط میں اوائل ہندوستان آیا ہوگا

تقی بیرزادہ کے بارے میں مآثر رحیمی میں ہے کہ اس کی اصل تو مازندران سے ہے مگر اس کا باپ مشہد میں متوطن ہو گیا تھا۔ تقی بہت وسیع المشرب تھا۔ اس لیے اس پر الحاد کا الزام لگاتے ہیں۔

میر مومن اور تقی بیرزاد کو صراحۃً نقطوی نہیں بتایا گیا ہے لیکن چونکہ اس زمانے میں نقطویوں کو عموماً ملحد و بے دین کہتے تھے۔ اس لیے گمان ہوتا ہے کہ یہ الحاد زندقہ و دینِ نقطہ کے علاوہ کچھ نہ رہا ہوگا۔

• بقائی خاں ہروی۔ بقول بدایونی اس کا نام علی کرتبا، بادشاہ کے نام کے ساتھ یکسانی کی وجہ سے اس نے اپنے تمام رسالوں میں جو نقطوی خیالات کے ترجمان تھے، اپنے کو اور بادشاہ کو شخص موعود قرار دیا تھا جس کا ظہور ۹۹۰ھ میں ہوگا۔ یہ تاریخ لفظ شخص کے عددی اعداد کے جوڑنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس بات کا ثبوت وہ محمود بسیخانی کے قول سے فراہم کرتا ہے۔ اس نے آفاقیہ کو نظم کا جامہ پہنایا تھا اور تصوف کا ایک رسالہ منظوم کیا تھا جس میں مہمل اشعار کی بھرمار تھی۔

آخر میں دسویں اور گیارہویں صدی کے ایک بڑے مشہور دانشمند، ادیب اور شاعر میر ابوالقاسم فندرسکی کا ذکر نامناسب نہ ہوگا۔ میر فندرسکی زبردست عالم تھے۔ جو مختلف علوم میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے۔ شاہ عباس اور شاہ صفی کے معاصر تھے۔ قانون و شفا کا خصوصی درس دیتے تھے جن میں بڑے بڑے فاضل شریک ہوتے۔ انھوں نے ہندوستان کا بھی سفر کیا اور یہاں بھی ان کے علم و فضل کا شہرہ قایم رہا، آخر میں وہ اپنے وطن ایران لوٹ گئے، ۱۰۵۰ھ میں وفات پائی۔ ان کی متعدد تصانیف ہیں ان میں ایک جوگ بششٹ کی شرح با مافیہ ہے۔ ان کا ایک مشہور قصیدہ نعت نامہ دبستاں میں درج ہے جس کا مطلع یہ ہے:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی — صورتی در زیر دارد هرچه بر بالاستی

میر فندرسکی صاحبانِ جاہ کی معاشرت سے احتراز رکھتے تھے۔ فقرا و اہلِ حال کی مجلس اُن کو پسند تھی۔ ہر طبقے کے لوگوں کے پاس ان کا اٹھنا بیٹھنا رہتا۔ موٹا جھوٹا کھاتے اور کمتر درجے کا لباس پہنتے۔ عام لوگوں کے مجمع کی وجہ سے وہ شاہ عباس کی نظر میں کھٹکے اور اس نے تحقیقات کی تو اسے کوئی چیز قابل گرفت نہ ملی۔ صاحب دبستان المذاہب کے بقول آذر کیوانی کے مریدوں سے ان کی راہ و رسم تھی اور وہ ان کے خیالات سے متاثر تھے۔ آذر کیوان کا بھی تعلق اکبری عہد سے تھا اور وہ دساتیر تحریک کے بانیوں میں تھا۔ یہ جعل سازوں کی ایک جماعت تھی جنھوں نے دساتیر جیسی کتاب گڑھی جس کی زبان من گھڑت اور جس کے مطالب خود ساختہ، اس کے باوجود ہزاروں ایرانی اور ہندوستانی ادیب و شاعر اس کے جعل میں پھنسے اور بری طرح پھنسے ہمارے محبوب شاعر غالب بھی اس کے چکر میں آ گئے تھے۔

اگرچہ صحیح طور پر معلوم نہیں کہ میر فندرسکی پر آذر کیوانی تحریک سے کسی حد تک متاثر تھے۔ بہرحال اس پُر فریب تحریک سے متاثر ہونا بھی جعل میں پھنسنے کے مترادف ہے، نقطوی تحریک بھی اس دور کی ایک مخالف اسلام تحریک تھی جس کی آزاد خیالی ضرب المثل تھی کیا عجب کہ میر فندرسکی بھی اس مؤخر الذکر تحریک سے بھی متاثر ہوں اور نقطوی آئمہ سے ربط ضبط رکھتے ہوں، یہ قیاس تحقیق طلب ہے۔

صرف لتنے ہی نقطویوں اور دینِ نقطوی کی پیروی کے ملزموں کے نام ہم کو معلوم ہیں جو ایران سے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ گزین ہوئے تھے لیکن اگر تاریخوں، تذکروں اور گیارہویں اور بارہویں صدی ہجری کی دوسری تحریروں کا عمیق مطالعہ کیا جائے تو اور بھی نقطویوں کا حال معلوم ہو جانے کی توقع کی جا سکتی ہے۔

اس مقالے کے ذریعے لوگوں کی توجہ ایک ایسی اہم تحریک کی طرف منعطف کرانا مقصود ہے جس کے بارے میں ری معلومات بہت کم ہیں لیکن جس کی اہمیت ہندوستان کی تاریخی و تہذیبی مطالعے میں کسی طرح نظر انداز نہیں کی سکتی۔

ہندوستان میں اکبر کی اور معاصر ایران میں شاہ عباس کبیر کی مذہبی پالیسی کی نسبت سے یہاں چند باتوں کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اکبر شروع میں اسلام کے شعائر کا پاسدار تھا۔ رفتہ رفتہ اس کی مذہبی پالیسی بدلتی گئی اور نوبت دینِ الٰہی تک پہنچی، اس کا دور مذہبی آزاد خیالی کے اعتبار سے اپنی آپ مثال ہے۔ معاصر ایران میں صفوی دور کی مذہبی پالیسی تشیع کی تبلیغ اور اس کو فروغ دینے پر مرکوز تھی، چنانچہ پورے ایران میں تشیع کی تبلیغ کہیں بڑی سختی برتی جانے لگی اور بزورِ شمشیر شیعہ بنائے جانے کے واقعات عام ہو گئے۔ مذہبی آزادی باقی نہ رہ گئی اور جو لوگ آزاد خیالی کا علم بلند کرنا چاہتے تھے وہ بڑے شکنجے میں تھے، انھیں میں نقطوی مبلغ بھی شامل تھے۔ وہ اپنی مذہبی آزاد خیالی کے باعث بری طرح قتل ہوئے۔ اکبر خود آزاد خیال تھا اور نقطویوں کی آزاد خیالی سے کافی متاثر۔ ہندوستان کی یہ فضا یہاں نقطویوں کے لیے نہایت سازگار تھی اور وہ ایران کی سختی سے تنگ آکر ہندوستان آنے لگے۔ اکبر کہنے کو تو شاہ عباس کا بہی خواہ نظر آتا ہے لیکن وہ اس کی مذہبی سختی سے نالاں تھا۔ اسی لیے اس نے ایک طویل اور اہم خط شاہ عباس کو لکھا ہے جو اس کی مذہبی پالیسی کا خواہ داخلی ہو یا خارجی آئینہ دار ہے۔ وہ شاہ عباس کو بنگاہ نصیحت لکھتا ہے پھر وہ صلح کل اور سارے بنی نوع کے ایک ہونے کا پیغام دیتا ہے۔ اس خط کے بعض حصوں کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے:

"اس طرف کے آنے جانے والوں سے ایران اور اہلِ ایران کے اضطراب حال کی داستان جس سے اطمینان ظاہر ہوتا سننے میں نہیں آتی ہے اور آپ جیسے پاک نژاد (یعنی شاہ عباس) کے ضمیر مبارک کے حالات ظاہر نہیں ہوتے، جب کہ میرا دل پورے اخلاص کے ساتھ آپ کی اپنے مقصد میں کامیابی کی خبر سننے کا مشتاق ہے۔ آمید ہے کہ آپ مراسلات کا سلسلہ جاری رکھیں گے اور ہر روز کے حالات سے مطلع فرماتے رہیں گے اور آج جب کہ ایران میں تجربہ کار اور دور بین دانش مند کم دکھائی دیتے ہیں۔ آپ جیسے پاک نژاد فرمانروا کو ملکی انتظام اور بہبودی عوام کی طرف خصوصی توجہ دینی چاہیے اور ہر کام میں نہایت درجہ ہوش مندی اور عاقبت اندیشی کو پیش نظر رکھنا چاہیے [illegible]

قدیم ملازموں یا نئے ملازموں کی لغزشوں اور کوتاہیوں کی طرف اغماض
برتنا چاہیے۔ مخلصوں اور منافقوں میں امتیاز برتنا چاہیے، آدمیوں
کے قتل اور "بنیان ربانی" کے انہدام میں بڑی احتیاط کرنا چاہیے۔ اکثر
ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے مخلصین خود غرض دشمنوں اور مفسدوں کی
حیلہ پردازی کی دولت سعادت سے محروم ہو جاتے ہیں بلکہ بعض اوقات
انھیں خونبہا اجل بھی دینا پڑتا ہے۔ بہت سے دوست نما دشمن عقیدت
کا لباس پہن کر اساس دولت کی تخریب میں کوشاں ہوتے ہیں۔ فرمانروا
کے لیے آدمیوں کے ضمیر کا پہچاننا بہت ضروری ہے۔ عارضی دنیا کی بے اعتبار
دولت کو اللہ تعالیٰ کی مرضیات کا معاون قرار دینا چاہیے اور انسان اللہ
تعالیٰ کے خزانے کے نایاب جواہر ہیں۔ ان پر شفقت اور عنایت کی نظر
ڈالنی چاہیے اور ان کی تالیف قلوب چاہیے، رحمت عامہ میں ہر ملت و
مذہب کے لوگوں کو شامل رکھنا چاہیے اور انتہائی محبت و شفقت کو
کام میں لا کر "صلح کل" کے سدابہار گلشن میں داخل ہونا چاہیے اور
اپنی دولت افزائی کا مطالعہ اپنا نصب العین بنانا چاہیے جب خدائے
تعالیٰ نے اپنے "مختلف الخیال" اور "مختلف الاحوال" بندوں پر
پر فیض کا دروازہ کھول رکھا ہے اور وہ اُن کی ہر حال میں پرورش کرتا رہتا
ہے تو سلاطین پر چونکہ وہ ظل اللہ ہیں، لازم ہے کہ وہ انسانی ہمدردی
کا طریقہ اپنے ہاتھ سے نہ جانے دیں، خالق عالم نے سلاطین کو جو طبقات
انسانی کے اعلیٰ درجے پر فائز ہیں، دنیا کے انتظام اور مخلوق عالم کی
پاسبانی کے لیے منتخب کیا ہے کہ وہ طبقات کے ناموس اور اموال کے
محافظ ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ جب آدمی دیدہ و دانستہ دنیاوی
کام کے اعتبار سے جو ناپائیدار اور فانی ہے، خطا نہیں کرتا تو دین و
مذہب کے کام میں جو باقی رہنے والا ہے کیوں تساہل برتے گا۔
پس ہر طبقے کا حال دو صورتوں سے الگ نہیں یا وہ حق بجانب ہیں
تو اس صورت میں منصف عامل کو بجز اطاعت چارہ نہیں اور اگر
کسی کام میں ان سے کسی کام میں سہو یا لغزش ہوئی ہے یا نادانی
ظہور میں آئی ہے تو یہ شفقت و رحمت کا مقام ہے، شورش و سرزنش
کا نہیں، فراخ حوصلہ ہونا چاہیے۔ اس کی برکت سے صورت و معنی
میں وسعت اور عمر و دولت میں اضافہ ہوگا۔ ان دولت افزا امور

کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کم فرصتی کے مواقع اور قوت غضبی کے غلبہ کے وقت دوست و دشمن
دشمن کے گمان ہمیشہ پامال نہیں ہوتے اور دوست نما دشمن کے مکر و
فریب کی گرم بازاری نہیں رہ جاتی، کوشش و عمل کے مسند پر خود بیٹھنا
چاہیے کہ یہی سلطنت کے ستون کی بنیاد ہے، تحمل و بردباری کو اپنا
دائمی مصاحب بنانا چاہیے کہ دولت پایدار کی اساس اسی پر قائم ہے۔"

اکبر کے اس فرمان کے دو جواب مرتب ہوئے تھے، ایک کا لہجہ سخت اور دوسرے کا نرم تھا۔ یہ آخری اکبر کے پاس ارسال کیا گیا تھا، اس میں یہ الفاظ ملتے ہیں:

نصایح دلپسند و پند سودمند کہ متضمن مصالح دین و دولت بود
بمشاطۂ افکار منشیان بلاغت نشان بجواہر زواہر حکمت عملی و نظری حرکۂ
مزین و آراستہ بود۔

دوسرے میں داخلی و خارجی امور کے ذکر کے بعد دو باتیں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

۱۔ بخارا اور ماوراء النہر کے دوسرے علاقوں میں دوازدہ امام کے نام کا خطبہ اور سکہ جاری ہوگا اور اعدائے دین پر تبرا مروج ہوگا۔

۲۔ صلح کل کی تنقید کے جواز کی یہ صورت ہے کہ اشقیائے دین سے ہر نبی نے جنگ کا سلسلہ جاری رکھا تھا۔

حوالے

۱؎ بدایونی اور مبلغ الرجال میں پسیخوانی ہے لیکن صحیح پسیخانی ہے۔

۲؎ جغرافیای ایران ۲: ۵۲۔

۳؎ ایضاً ص ۸۰، ۲۸۳۔ ظہیر الدین مرعشی کی تاریخ گیلان و دیلمان میں اور عبد الفتاح فومنی نے تاریخ گیلان میں کئی جگہ بیسپتان کا ذکر کیا ہے۔ دیکھیے۔ آخر الذکر کتاب ص ۵۳، ۵۵، ۶۷ وغیرہ۔

۴؎ "نقطویان یا پسیخانیان" ڈاکٹر صادق کیا، ص ۶۳۔

۵؎ سید فضل اللہ استرآبادی باقی فرقہ حروفیان۔ وہ آیات قرآنی کو نئے انداز سے تفسیر کرتا۔ اس کی تفسیر کی بنیاد حروف کی اصالت پر تھی۔ یہ تیمور کے بیٹے میران شاہ کے حکم سے ۸۰۴ھ میں قتل ہوا (فرہنگ معین ۶: ۳۴۹)

۶؎ نسخۂ پانکی پور پٹنہ، ذیل حالات فضل اللہ۔

۷؎ منتخب التواریخ بدایونی۔ جلد ۲۔ ص ۲۴۰۔

۸؎ ایضاً جلد ۲۔ ص ۲۴۰۔

[illegible] بانی خاندان تیموریان۔ ۷۷۱ - ۸۰۷

[illegible] عرفات العاشقین میں "شانزدہ رسالے" ہیں۔

[illegible] نسخۂ اصل، نسخۂ بہار۔

[illegible] اس کے دو نسخے ملتے ہیں، ایک انڈیا آفس لندن میں، دوسرا مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مولانا آزاد لائبریری میں۔ خواجہ عبیداللہ کی پرورش حضرت باقی باللہ کے خلیفہ خواجہ حسام الدین کے یہاں ہوئی۔ آخرالذکر کی بیوی شیخ مبارک کی بیٹی اور ابوالفضل کی بہن تھی۔ اس لیے خواجہ عبیداللہ نے ابوالفضل کے بارے میں مبلغ الرجال میں جو کچھ لکھا ہے وہ کافی اہمیت رکھتا ہے۔

[illegible] نسخۂ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ۔ ورق ۳۱ - ۳۲۔

[illegible] ڈاکٹر کیا نے ۸۳۱ھ لکھی ہے (نقطویان ص ۵)

[illegible] دبستان المذاہب ص ۳۰۳۔ ارس ایک بڑا دریا ہے یہ ترکی کے کوہ ہزار سے نکلتا ہے۔ ایران و قفقاز کے درمیان بہتا ہوا بحر خزر میں گرتا ہے۔ اس کی لمبائی ۱۰۰۰ کلومیٹر بتائی جاتی ہے (فرہنگ معین ج ۱- ص ۱۲۰)

دبستان میں ہے کہ ایک "واحد" کے بقول ماخذ بھی نقطوی تھے۔

[illegible] ماثرالامرا ج ۳ ص ۲۰۵ ذیل حالات میر شریف آملی میں اس کو بطور خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے مرید کہتے ہیں کہ جب حضرت محمد صلعم کا جسد کامل تر ہوا تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی۔ عسیٰ ان یبعثک ربک مقاماً محموداً اس کی شہادت ملتی ہے۔ وہ خاک کو نقطہ اور مبدا اول جانتا ہے اور نفس ناطقہ کے تجرد کا قائل نہیں ہے۔ وہ رجعت و تناسخ پر ایمان رکھتا ہے۔ اس کے مذہب میں مجرد واحد اور متاہل امینہ ہوتا ہے۔ محمود مہدی موعود ہونے کا دعوے دار ہے۔

[illegible] قرآن کی آیت ۱۷: ۷۹ یہ ہے۔ عسیٰ ان یبعثک ربک مقاماً محموداً۔ امید ہے کہ آپ کا رب آپ کو مقام محمود میں جگہ دے۔ متن میں آیت میں رد و بدل کر لیا ہے۔

[illegible] قرآن سورہ ۴۲ آیت ۱۱ کوئی چیز اس کی مثل نہیں ہے۔

[illegible] بظاہر یہ قیاس درست نہیں ہے لیکن رود ارس کا اس عقیدت سے ذکر کرنا معنی خیز ضرور ہے۔

[illegible] اس کے حالات کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ معاصر پٹنہ، شمارہ ۱۵۔

[illegible] محمود دہار شیرازی اور نقطوی شاعری امری سے سخت اختلاف تھا۔ چنانچہ امری نے محمود کی ہجو میں کئی نظمیں لکھیں۔ چند ہجویات ریاض الشعرا ورق ۳۳ ب پر نقل ہیں۔

[illegible] بحوالہ "نقطویان یا پسیخانیان" ص ۳۲۔

[illegible] محمد باقر پسر محمد تقی لاہیجی "تذکرۃ الائمہ" میں لکھتا ہے:

"محمود دہری ملاحدہ کی جماعت سے تعلق رکھتا ہے اور عناصر اربعہ کا قایل ہے۔ اس کی ایک کتاب میں ہر جگہ "لاالہ الا المرکب المبین" اور چار نقطے کھے ہوئے ملتے ہیں۔ بحوالہ نقطویان یا پسیخانیان ۔۔۔"

[illegible] نقطویان یا پسیخانیان ایضاً

[illegible] پسیخان گیلان کا ایک قریہ ہے، اس لیے مصنف نے اسے محمود گیلانی لکھا ہے۔

[illegible] اصل فارسی متن میں "جزم" ہی ہے۔ یہ لفظ ہندوستانی اثرات کا نمائندہ ہے۔

[illegible] تقی اوحدی صاحب عرفات العاشقین کو امری سے اختلافات تھے اور دونوں میں کئی بار علمی مناظرے بھی ہوے تھے۔ دیکھیے 'عرفات' نسخۂ خطی بانکی پور پٹنہ۔ ورق ۱۲۵ - ۱۲۶

[illegible] ریاض الشعرا تالیف والہ داغستانی نسخۂ خطی لکھنؤ۔ ورق ۳۳ب، نسخۂ کتاب خانۂ مولانا آزاد علی گڑھ، ص ۴۲-۴۳۔

[illegible] مولف ہفت اقلیم (نسخۂ لکھنؤ ورق ۳۳۰ب) اور عبد الباقی نہاوندی صاحب مآثر رحیمی (۲ص، ص ۱۴۹۰) اس بات میں صاحب عرفات سے متفق ہیں کہ امری اندھا کر دیا گیا تھا گو آخر الذکر میں اس پر نقطوی ہونے کا الزام دشمنوں کی افترا پردازی ہے۔

[illegible] ذیل واقعات نہصد و ہشتاد و سہ۔

[illegible] امیر خان موصلو ترکمان کے لیے دیکھیے عالم آرای عباسی ص ۱۲۵، ۱۳۹، ۱۶۹ وغیرہ۔

[illegible] آقای ملا دو انداز قزوینی کا بیٹا، نور جہاں کا حقیقی ماموں کاشان کا حاکم۔

[illegible] خلاصۃ الاشعار خطی (انڈیا آفس لندن نمبر ۳۶۸) ورق ۴۳۔

[illegible] ۹۹۳ھ کے لکھے ہوے نسخہ میں (انڈیا آفس نمبر ۳۶۸) "الحال" ہے۔

[illegible] اس سے معلوم ہوا کہ خلاصۃ الاشعار کبھی ہندوستان میں مرتب ہوا تھا۔ فیض انجمن ص ۱۲۴-۱۲۵ میں ہے کہ اگرچہ ملا نقدی میں دائرۂ نقطویان کا مرکز تھا مگر آخر میں تائب ہو گیا تھا، حیاتی کاشی حیاتی گیلانی سے الگ ہے۔

[illegible] عالم آرای عباسی ج ۱۔ ص ۴۷۳، ۴۷۴۔

[illegible] عالم آرای میں دوسری جگہ وہ نقطویوں کا سرگروہ بتایا گیا ہے۔

[illegible] یہ تہران یونیورسٹی کے اشکانے ایک مجموعہ (نمبر ۲۵۹۶-ص ۱۵۲ - ۱۵۳) میں ہے۔

[illegible] خلاصۃ الاشعار نسخۂ مجلس شورای ملی تہران

[illegible] خلاصۃ الاشعار ذیل شعرای کاشان۔

[illegible] ایضاً ذیل شعرای اصفہان۔

[illegible] تفصیل کے لیے دیکھیے عالم آرای عباسی، تاریخ جلال یزدی، خلاصۃ الاشعار، عرفات العاشقین، مآثر رحیمی، میخانہ وغیرہ۔

میخانہ نسخہ علی گڑھ ورق ۳۹۰ الف کی رو سے وہ قزوین میں قتل ہوا۔

اکبر یا ابوالفضل کے خط کا ذکر عالم آرای عباسی ج ۲۔ ص ۳۲۵، اور ماثر الامرا ج ۲ ص ۱۱۸-۱۱۹
میں ہے لیکن سید احمد کے سیکڑوں معتقدین کے قتل کیے جانے کا ذکر معاصر تذکروں میں ملتا ہے۔ مثلاً دیکھیے
عرفات العاشقین ورق ۱۵۲، میخانہ (علی گڑھ) ورق ۲۹۰، ماثر رحیمی ج ۳ - ص ۷۹۲۔

عالم آرای عباسی ج ۱۔ ص ۴۷۶۔

خط تو دستیاب نہیں ہے، لیکن اکبر کا ایک فرمان تہران یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے، اس سے واضح
ہے کہ ابوالفضل ایرانی نقطویوں سے ربط ضبط رکھتا تھا۔ خاص طور پر درویش خسرو کی اس نے بڑی تعریف
کی ہے۔

نقطویان کے ۱۰۰۰ھ کے قتل کے واقعے سے بہت پہلے ۹۸۵ھ میں وہ ہندوستان چلا آیا تھا۔ (دیکھیے
بدایونی ج ۲ ص ۲۴۵) ۔

ایضاً جلد ۲۔ ص ۳۲۹۔

منتخب التواریخ ۔ جلد ۲۔ ص ۲۴۵ - ۲۴۸

ماثر الامرا جلد ۲۔ ص ۲۸۵ - ۲۹۰

ایضاً جلد ۲۔ ص ۲۸۵ تا ۲۹۴۔ ماثر الامرا میں دو تین باتوں کی مزید تصریح ہے۔ اول عالم آرای
عباسی کے واقعۂ قتل عام نقطویان (۱۰۰۲ھ) کی وضاحت ہے کہ کس طرح شاہ عباس کی نحوست کے دفع کے لیے
تین روز یوسفی ترکش دوز کو تخت پر بٹھایا اور پھر قتل کیا
درویش خسرو جو نقطویوں کا سرغنہ تھا، نقطوی جمہ میں قتل ہوا۔ آخر میں ۱۰۰۲ھ میں میر سید احمد کاشی اسی
جرم میں قتل کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہزارہا نقطوی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔
عالم آرای عباسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قتل عام کے بعد میر سید شریف آملی وارد ہند ہوا، لیکن یہ
صحیح نہیں، میر ۹۸۴ یا ۹۸۵ھ میں دربار اکبری سے وابستہ ہوا ہوگا۔
محمود پسیخانی کے عقاید کی تشریح۔ وہ ۸۰۰ھ میں اپنے عقاید کی تبلیغ میں معروف ہوا۔ کہتے ہیں کہ جب
جسد کامل ہوا تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی۔ بیشک تعالیٰ محمود اً سے یہی تعبیر نکلتا ہے، نقطے سے خاک ہوا
ہے۔ وہی مبداء اول ہے۔ اسی سے دوسرے عناصر کی تخلیق ہوئی۔ افلاک کا بھی شمار عناصر میں ہے۔ وہ
نفس ناطقہ کے تجرد کی طرف متوجہ نہیں، رجعت و تناسخ کا قایل ہے۔ اس طریقے میں غیر شادی شدہ "امین"
اور شادی شدہ "واحد" ہے، ان کا سلام اللہ اللہ ہے۔ محمود اپنے کو مہدی موعود کہتا ہے۔ دین
منسوخ ہو گیا اب دین محمود مروج ہے۔

۴۵ دیکھیے فرمان کا متن جس کا ترجمہ ابھی نقل ہو رہا ہے۔

۴۶ یہ فرمان 'دفتر ابوالفضل' دفتر اول، نول کشور ۱۲۸۰، ص ۳۲ تا ۳۳ نقل ہے۔

۴۷ جانی بیگ فرمانروائے سندو ٹھٹھہ۔ دیکھیے فرمان ص

۴۸ عالم آرائے عباسی ج ۱۔ ص

۴۹ اُمنا امین کی جمع ہے، نقطوی فرقے کی ایک اصطلاح ہے جس کی رو سے امناوہ لوگ جو شادی شدہ ہیں، غیر شادی شدہ" واحد" کہلاتا ہے، نقطویوں میں واحد کا درجہ بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ "امنا" عام نقطوی جماعت کے معنی میں مستعمل ہے۔

۵۰ بلحاظ قمری یہ سال ۹۹۴ھ ہے جو اکبر کی حکومت کا ۳۱ واں سال ہے اور آذر ماہ ستمبر ہے پس ستمبر ۱۵۸۶ء میں جو ۱۹ شعبان ۹۹۴ھ کے مطابق ہے یہ فرمان جاری ہوا ہوگا۔

۵۱ میر شریف کے متعلق "عرفات عاشقین" میں بھی ہے۔

" دراوایل قلندرانہ و مجردانہ سیاحت می نمود۔ چون بملازمت اکبر شاہ رسید بہ سلطنت و امارت قیام نمود۔ گویند از امنا، پسیخانی بودہ" البتہ "خلاصۃ الاشعار" میں میر کا تذکرہ شامل نہیں ہے۔

۵۲ "منتخب التواریخ" جلد ۲۔ صفحہ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ یہاں اوراق بے ترتیب ہیں۔

۵۳ نسخہ دیوان ہند نمبر ۶۶۸ اوراق ۵۳۔ ۵۷

۵۴ نسخہ کتابخانۂ ملک (تہران) اور نسخہ کتاب خانۂ علی گڑھ (مسلم یونیورسٹی)۔ "میخانہ" کے قلمی نسخوں کے زاید مطالب راقم حروف کی طرف سے اورینٹل کالج میگزین، لاہور کے تین شماروں (نومبر ۵۶، فروری ۵۷، مئی ۵۷) میں شائع ہو چکی ہیں۔ تشبیہی کا حال آخری شمارے کے صفحات ۱۰۲ تا ۱۰۹ پر ملے گا۔ "عرفات عاشقین" (ورق ۱۲۵) کی اس عبارت میں اس کو "ملامتی" بتایا گیا ہے:

" ہمیشہ در گورستانہا بسر بردی، وپیوستہ در زمرۂ ملامتیہ برآمدی و سنگ طعنۂ اطفال بر پشت دیوار سلوک خوردی۔"

۵۵ "نظم گزیدہ" ورق ۲۲۵ الف

۵۶ منتخب التواریخ۔ جلد ۳۔ ص ۳۶۸۔ ۳۶۹۔

۵۷ اس تاریخ کا ایک روٹوگراف مسلم یونیورسٹی شعبۂ تاریخ میں موجود ہے۔

۵۸ خلاصۃ الاشعار کے ۹۹۳ ہجری والے نسخے میں مولانا محمد کا حال نہیں ہے۔ البتہ اور تمام نسخوں میں موجود ہے مثلاً ملاحظہ ہو نسخہ دیوان ہند نمبر ۶۶۷ ورق ۱۵۷۱ ب بعید

۵۹ تقریباً ۱۰۱۰ ہجری۔

[illegible] موت " وفات " نے اسما یادگیرت میں ہوا ہے ملاقات کی تھی ۔ وفات سے معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں اس کی تنقلات نظیری سے یہاں تک ہنز لو گزر ہو گئی تھی کہ وہ نظیری کے مرض موت میں بھی اس کو ملنے نہیں گیا البتہ جنازہ میں شریک ہوا تھا ۔ (فہرست باشی پور جلد ۳ ص ۶۱) البتہ ناظم تبریزی نے (نظم گزیدہ ، ورق ۲۷۶) اس کی نقطوی ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے ۔

[illegible] مطبوعہ ص ۲۲۵

[illegible] ورق ۱۵۳ الف

[illegible] یوسفی ترکش دوز وہی ہے جس کو شاہ عباس کی نحوست کی گھڑی دور کرنے کے لیے تین روز تخت نشین کیا گیا اور پھر قتل کیا ، عالم آرائے عباسی میں حکیم رکنائے کاشی کے یہ اشعار جو اسی موقع کی مناسبت سے کہے گئے تھے ، درج ہیں :

شاہا تو ای کرد اسلام تیغ تو نخوات — ہزار ملحدی چون یوسفی مسلمان کرد
خاد در دلم از یوسفی و سلطنتش — دو بیت قطعہ شالی کہ شرح نتواں کرد
جہانیاں ہمہ رفتند پیش او بسجود — بہ حکم تو اش پادشاہ ایران کرد
نکرد سجدۂ آدم بحکم حق شیطان — ولی ہم تو آدم سجود شیطان کرد

عالم آرائے عباسی ، ج ۱ ، ص ۴۷۳ ۔ ۴۷۵ ۔

[illegible] مجمع النفائس " اور " صحف ابراہیم " میں بھی میر کا ذکر ضمناً آگیا ہے اور دونوں جگہ اور محمود ملحد کا پیرو (اسا) بتایا گیا ہے ۔

[illegible] نسخہ قلمی ورق ۴۹۰ ۔ بعد

[illegible] جلد ۲ ۔ ص ۷۹۲ ۔ ناظم تبریزی نے اس کو نقطوی تو نہیں بتایا ہے مگر طریق انصاف و حسن خلق میں اس کی کوتاہی کا ذکر کیا ہے ۔ (نظم گزیدہ ، ورق ۲۲۱ الف) " خلاصۃ الاشعار " میں باقر کاشی کا تذکرہ شامل نہیں ۔ البتہ اس نام کا ایک اور شاعر شامل ہے ۔ خان آرزو نے مجمع النفائس (ورق ۵۰۔۵۱) میں باقر کے ماخوذ ہونے کی داستان بڑی تفصیل سے بیان کی ہے جو لگ بھگ " وفات " کے بیان کے مشابہ ہے ۔

[illegible] " عرفات عاشقین " ورق ۵۰۰ الف ۔

[illegible] ورق ۲۲۵ ۔ الف

[illegible] تذکرۂ نصر آبادی ص

[illegible] جلد ۳ ۔

[illegible] تحفۃ الحبیب ۔ جلد ۳ ۔ ص ۲۷۹ ۔ ۲۸۰

[illegible] ان کے حالات کے لیے دیکھیے نسخ تذکرہ و تنقید ۔ ابوالسعد ۔ اثبات ، ص ۲۳ ، فرہنگ مسیحی ص ۲۳۰

نہ مقدمہ جوگ بششٹ بقلم پروفیسر سید امیر حسن عابدی۔

لہ جوگ بششٹ سنسکرت زبان میں ایک فلسفیانہ تصنیف ہے جس میں حصول معرفت کی تلقین ملتی ہے (دیکھیے مقدمہ ایضاً)۔ اس کو نظام الدین پانی پتی نے سلطان سلیم جہانگیر کے لیے اکبر بادشاہ کے عہد میں ۱۰۰۶ھ میں فارسی کا جامہ پہنایا تھا۔ اس کے نسخے ملتے ہیں۔ ایک نسخہ کتاب خانہ مشکوٰۃ دانشگاہ تہران زیر شمارہ ۲۴۶ ۲ موجود ہے۔ پانی پتی کے ترجمے کے بعد دارا شکوہ کے زیر نظر ۱۰۶۶ میں جوگ کا ترجمہ دوبارہ فارسی میں ہوا۔ پروفیسر سید امیر حسن عابدی اور ڈاکٹر تارا چند کی شراکت میں اس کی نئی ترتیب دی گئی۔ یہ ترجمہ مسلم یونیورسٹی کی طرف سے ۱۹۶۸ء میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کے مقدمہ میں بہت مفید باتوں کے علاوہ جوگ بششٹ کا خلاصہ درج کر دیا گیا ہے۔

تہ یہ اطلاع لغت نامہ دہخدا سے لی گئی ہے۔

کہ فہرست موزۂ برطانیہ ریو ج ۲۔ ص ۸۱۵-۸۱۶ میں دبستان کے Troy کے انگریزی ترجمے ج ۱ ص ۱۴۰، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۶ کا حوالہ ہے

عہ ایک بڑا زرتشتی عالم تھا جو شیراز یا اس کے قریب کا رہنے والا تھا۔ وہ اپنے مریدوں کے ساتھ ہندوستان چلا آیا اور ایک ایسے مذہب کا بانی ہوا جس کے اجزائے ترکیبی اسلام، ہندو، عیسائی، زرتشتی مذہبوں سے ماخوذ تھے۔ اس کو ذوالعلوم کا لقب دیا گیا تھا۔ جام کیخسرو نام کی ایک منظوم کتاب اس کی طرف منسوب ہے۔ اس کی وفات ۱۰۲۷ھ میں پٹنہ میں ہوئی تھی۔ (فرہنگ نفیسی ج ۵ ص ۱۴-۱۵) لغت نامۂ دہخدا آ۔ ابو سعد ص ۸۷ میں آذر کیوان کو میر فندرسکی کا ہم عصر و معاشر قرار دیا ہے۔

ے میر فندرسکی نے پانی پتی کے ترجمہ پر حاشیہ اور اس کی فرہنگ بعنوان "کشف اللغات کلیات جوگ" تیار کی تھی۔ (دیکھیے کتابخانۂ طوس مشہد، نسخہ خطی ۹۹۴، کتابخانۂ دانشگاہ تہران نسخہ شمارہ ۲۴۶/۲۵۶۲۔ لیکن ڈاکٹر معین کی فرہنگ میں شرح مہابارۃ معروف بہ شرح جوگ۔ لغت نامۂ دہخدا۔ ابو سعد۔ اثبات ص ۱۰۰۔ میں اس کو خلاصۂ ترجمۂ پانی پتی لکھا ہے۔ اس منتخب کا ایک نسخہ مجلس شورائے ملی کے کتابخانے (فہرست ج ۲، مجموعہ ۶۴۰) کے مجموعے میں موجود ہے۔

شہ اس فرمان کی اہمیت کے لیے دیکھیے نصر اللہ فلسفی کی کتاب شاہ عباس اول ج ۳ ص ۴۴-۵۱، نیز ریاض الاسلام Calendar of Documents، جلد ۱، ص ۱۴۳

ق یہ مضمون انگریزی میں منتقل ہو چکا ہے۔ دیکھیے ترجمۂ اکبر نامہ، جلد ۳، ص ۱۰۰-۱۰۱-

۳ یہ اکبر کے سیدھی پالیسی کا بنیادی اصول تھا۔ دیکھیے رضوی — Religious and Intellectual History of Muslims، ص ۲۵۱۔

۵ اللہ کے بندوں پر ظلم اکبر کے فرمان میں "انہدام بنیاد ربانی" کے فقرے سے یاد کیا گیا ہے۔

۶ اس سلسلے کی مفصل بحث کے لیے دیکھیے ریاض الاسلام Indo Persian Relation، ص ۶۳-۶۵۔

قرآن مجید کا اسلوب۔ اجمال کے بعد تفصیل

ضیاء الدین اصلاحی *

ایجاز بلاغت کی جان ہے لیکن کلام کا اقتضائے حال کے مطابق ہونا اس کی بڑی خوبی ہے، اس لیے کبھی کبھی ایجاز کے بجائے تفصیل کا مناسب اور بہتر ہوتا ہے۔ قرآن مجید جب عربوں سے خطاب کرتا ہے تو کلام میں اشارہ، کنایہ، حذف و اختصار کا استعمال زیادہ ہوتا ہے لیکن جب اس کا روئے سخن بنی اسرائیل کی جانب ہوتا ہے تو وہ شرح و بسط سے کام لیتا ہے۔

قرآن مجید کے ایجاز، جامعیت اور اعجاز بیان کا خاص نمونہ ابتدائی دور کی مکی سورتیں ہیں جو چھوٹی اور مختصر ہونے کے باوجود اپنے دامن میں قرآن کی بنیادی دعوت اور مہمات دین کو سمیٹے ہوئے ہیں گویا دریا کو کوزے میں بند کیا گیا ہے۔ اسی لیے ان سورتوں کو جوامع الکلم کہا جاتا ہے۔ سورۂ اخلاص کے متعلق سلف کا قول ہے کہ یہ ثلث قرآن ہے۔ سورۂ فاتحہ کو بھی قرآن مجید کا خلاصہ اور نچوڑ کہا گیا ہے اور سورۂ والعصر کے متعلق امام شافعیؒ سے منقول ہے

"اگر لوگ تنہا اسی سورہ پر غور کریں تو یہ ان کے لیے کفایت کرے گی۔"

ابتدا میں کسی تعلیم و دعوت کو پیش کرنے کا سب سے مناسب اور حکیمانہ طریقہ یہی ہے کہ تفصیلات و جزئیات سے قطع نظر کر کے صرف اصول اور مہمات کی طرف بلایا جائے۔ اسی لیے ابتدائی مکی سورتوں کے اندر دین کے بنیادی عقائد اور اصل تعلیمات ایجاز و اختصار کے ساتھ بیان کی گئی ہیں تاکہ کلیات و مبادی کو ذہنوں میں مستحکم و مستحضر کیا جائے، اگر شروع ہی میں تفصیل سے کام لیا جاتا تو لوگ ان کی وسعتوں اور تفصیلات میں الجھ کر رہ جاتے۔ علاوہ بریں اہل عرب ایجاز سے زیادہ مانوس تھے۔ اس لیے انہیں ان کے پسندیدہ اسلوب اور مالوف طریقے کے مطابق دعوت دینا بہتر اور مفید تھا۔

بعد میں جب لوگ محکمات و کلیات سے آشنا ہو گئے اور مدینے میں سابقہ اہل کتاب سے پڑا تو مدنی سورتوں میں بسط و اطناب اور تفصیل کے مقتضا سے کام لیا گیا اور لوگوں کو جزئیات و تفصیلات سے بھی واقف کرایا گیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں بھی اس کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں کہ پہلے آپ نے مختصر، موثر اور جامع جملہ

---

* ناظم دارالمصنفین اعظم گڑھ۔

میں لوگوں کے سامنے حقائق و کلیات پیش کیے پھر احکام و فروع کی تفصیل بیان فرمائی۔

جس طرح اجمال سے متکلم کی حکمت اور کلیات و حقائق سے واقفیت ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح تفصیل سے اس کی وسعت علم، دقت فکر اور جزئیات سے باخبری کا پتہ چلتا ہے۔

قرآن مجید میں جا بجا تفصیل و ایجاز کا اسلوب ملتا ہے اور اس کا ایک عام قاعدہ و اسلوب یہ ہے کہ وہ پہلے ایک مضمون کو اجمالاً بیان کرتا ہے، پھر اس کو شرح و بسط اور تفصیل سے پیش کرتا ہے۔ اس نے اپنی اس خصوصیت التفصیل بعد الاجمال کا ذکر صراحتاً اس آیت میں کیا ہے:

كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (ہود: ۱)

[یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں پہلے محکم کی گئیں پھر خدائے حکیم و خبیر کی جانب سے ان کی تفصیل کی گئی]۔

یہ سورۂ ہود کی پہلی آیت ہے جو اپنے سے پیشتر کی سورۂ یونس کا مثنیٰ ہے، ان دونوں سورتوں کے مرکزی مضمون میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے۔ البتہ اجمال و تفصیل اور بحث و استدلال کے اعتبار سے دونوں کا رنگ الگ الگ ہے۔ سورۂ یونس میں جو باتیں اجمالاً بیان ہوئی تھیں مثلاً گزشتہ قوموں کی سرگزشتیں۔ وہ اس سورہ میں تفصیلاً بیان ہوئی ہیں۔ مذکورہ بالا آیت میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

دونوں سورتوں کو بغور پڑھنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں فرق صرف اجمال و تفصیل کا ہے۔ پہلی سورہ میں جو پہلو مجمل رہ گئے تھے وہ اس میں وضاحت سے سامنے لائے گئے ہیں۔ احکام کے معنی کسی چیز کو اچھی طرح گانٹھ دینے اور مضبوط کرنے کے ہیں۔ اگر کپڑے کو خوب گانٹھ دیا جائے اور وہ گٹ ہو جائے تو یہ لفظ اس کے لیے بھی آئے گا، قرآنی آیات کے لیے اس لفظ کے استعمال سے مقصود اس حقیقت کو واضح کرنا ہے کہ قرآن مجید کی تعلیمات پہلے گٹھے ہوئے مختصر اور جامع جملوں کی شکل میں نازل ہوئیں پھر بالتدریج وہ واضح اور مفصل ہو گئیں۔ گویا مدنی دور میں دین کی بنیادی باتوں نے ایک جامع اور ہمہ گیر نظام زندگی کی شکل اختیار کر لی ہیں۔ سورہ ہود کی پہلی ہی آیت میں بطور تمہید قرآن مجید کی یہی خصوصیت بیان ہوئی ہے کہ لوگوں کی تعلیم و ہدایت کے مقصد کو سامنے رکھ کر اللہ تعالیٰ نے اس کو اس شکل میں اتارا ہے کہ پہلے صرف بنیادی اور اصولی باتیں گٹھے ہوئے الفاظ اور جملوں میں اختصار کے ساتھ بیان کی گئی ہیں۔ پھر بتدریج انھوں نے تفصیل کا قالب اختیار کیا ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ قرأت کے معاملے میں ترتیب و تدریج اور احکام و تفصیل کا یہ اہتمام کیا ہے بلکہ اس کا بڑا حصہ بیک دفعہ نازل ہوا ہے، آیت کے آخر میں خدا کی جو دو صفتیں بیان کی گئی ہیں وہ مقابلۃً ایسے۔ ان کا منشا یہ ہے کہ خدائے حکیم ہی کو اس کا پتہ ہے کہ وہ حکمت کے خزانوں کو کس طرح مختصر لفظوں میں بند کر دے اور پھر اسی خبیر ذات کی یہ شان ہے کہ وہ ان کو کھول کر دکھائے کہ ایک کوزے میں کتنے سمندر اور [illegible] بند ہیں۔

قرآن مجید کے اس اسلوب التفصیل بعد الاجمال کو مزید واضح کرنے کے لیے ہم اس سے بعض مثالیں پیش کرتے ہیں۔ سورۂ بقرہ کی ایک آیت ہے:

اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَوْلِيٰٓـؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمٰتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (البقرہ: ۲۵۷)

"اللہ ان لوگوں کا کارساز ہے جو ایمان لائے، وہ ان کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف لاتا ہے اور جن لوگوں نے کفر کیا۔ ان کے کارساز طاغوت ہیں۔ وہ ان کو روشنی سے تاریکیوں میں کر دیتے ہیں۔ یہی لوگ دوزخی ہیں۔ یہ ہمیشہ اس میں رہیں گے۔"

اس آیت میں جو بات مجملاً کہی گئی ہے اس کے بعد کی تین آیتوں میں تمثیل کے اسلوب میں اس کی تفصیل بیان ہوئی ہے، اس سلسلے میں تین اشخاص کے کردار زیر بحث آئے ہیں اور یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح اللہ مومنین کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں کر دیتا ہے اور کافروں کو ان کے اولیا روشنی سے محروم کر کے تاریکیوں میں دھکیل دیتے ہیں۔ پہلے ایک ایسے شخص کا ذکر ہے جو اقتدار و حکومت کے نشے میں سرشار ہے۔ حضرت ابراہیمؑ اسے روشنی میں لانا چاہتے ہیں لیکن وہ بحث و مناظرہ پر کمربستہ ہو جاتا ہے اور طاغوت کے پیچھے لگ جاتا ہے۔ گو حضرت ابراہیمؑ دلائل و براہین سے اسے مبہوت اور لاجواب کر دیتے ہیں مگر وہ معاندانہ اور کٹ حجتی کی وجہ سے اپنی ہٹ دھرمی سے ہٹنے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

دوسرا شخص نیک نیتی کے ساتھ یقین و بصیرت کا طالب ہوتا ہے۔ اس لیے وہ سرکشی اور عناد سے بحث جدال کا طریقہ اختیار نہیں کرتا۔ البتہ جب اس کے دل میں خلش و اضطراب کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ اسے دور کر کے یقین و معرفت کی روشنی بخش دیتا ہے۔

تیسرے شخص حضرت ابراہیمؑ تھے جو نہ پہلے شخص کی طرح انکار اور گھمنڈ میں بدمست تھے اور نہ دوسرے شخص کی طرح شک و اضطراب میں مبتلا تھے بلکہ وہ شرح صدر اور مزید اطمینان کے طالب و آرزومند تھے جسے اللہ تعالیٰ نے پورا کر دیا۔

۔ قرآن مجید کے اس اسلوب کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے بعض مفسرین مجمل آیتوں کو ان کے مابعد کی مفصل آیات سے منسوخ قرار دیتے ہیں۔ مثلاً سورہ بقرہ کی احکام سے متعلق مجمل آیات کو بعد کی مفصل آیات سے منسوخ مانا جاتا ہے۔ مثلاً پہلی آیت صوم کے متعلق ابو جعفر نحاس نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں علما کے پانچ اقوال نقل کیے ہیں، ان کا تجزیہ کرنے سے حسب ذیل تین باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ الآیۃ عاشورا کے روزوں کی ناسخ ہے۔ ایک اور قول کے مطابق پہلے ہر ماہ میں تین دنوں کے روزے فرض تھے جو اس آیت سے منسوخ ہو گئے۔

۲۔ یہ آیت منسوخ ہے اس لیے کہ گذشتہ شریعتوں میں روزے کا طریقہ یہ تھا کہ غروب آفتاب کے بعد ہی لوگ کھانے پینے اور جماع سے باز

رہتے تھے۔ یہ طریقہ ابتداء میں مسلمانوں کے یہاں بھی رائج تھا جو بعد میں أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ الخ (۱۸۷) سے منسوخ ہو گیا۔

۲۔ یہ آیت نہ ناسخ ہے اور نہ منسوخ اور اس میں رمضان کے روزوں کا ذکر ہے۔

اگر التفصیل بعد الاجمال کے اسلوب کو پیش نظر رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہاں سرے سے ناسخ و منسوخ کا کوئی مسئلہ نہیں ہے بلکہ ابتدائی دو آیتوں میں صوم کے متعلق جو باتیں اجمالاً بیان کی گئی تھیں انہی کو شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ الخ کہہ کر تفصیلاً بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلی دو آیتوں میں اجمال کی وجہ سے جو شکوک و شبہات پیدا ہوسکتے تھے ان کی تفصیل بیان کرکے تیسری اور اس کے بعد کی بعض آیتوں میں رفع کیا گیا ہے۔

سورہ مجادلہ میں پہلے یہ حکم بیان کیا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ (۱۲)

(اے وہ لوگو! جو ایمان لائے ہو جب تم رسول سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے پہلے صدقہ کرو۔ یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر اور پاکیزہ طریقہ ہے)۔

اس کے بعد فرمایا: أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ الخ

(مجادلہ : ۱۳)

(کیا تم اپنے نجوی سے پہلے صدقہ کرنے سے ڈر گئے)۔

یہاں بھی نسخ کی بحث چھیڑ دی جاتی ہے حالانکہ پہلے اجمالاً ایک حکم بیان کیا گیا تھا کہ منافقین محض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پریشان کرنے کے لیے باربار آپ کے پاس آتے تھے اور آپ سے سرگوشی کرتے تھے۔ اس لیے انھیں نجوی سے پہلے صدقہ کرنے کا حکم دیا گیا مگر جب اس سختی کی وجہ سے سیدھے سادے عام مسلمانوں کو زحمت پیش آنے لگی تو اس اجمال کی تفصیل بیان کرکے صدقے کے حکم میں تخفیف کردی گئی اور شدت کو سہولت میں بدل دیا گیا۔ بعینہ یہی صورت سورۂ انفال میں بھی مذکور ہے۔ پہلے کہا گیا کہ مسلمان اپنے سے دس گنا زیادہ دشمنوں پر غلبہ پائیں گے، مگر جب اس اجمال کی تفصیل بیان کی گئی تو فرمایا کہ مسلمان اپنے سے دوگنا مخالفین پر فتح حاصل کریں گے۔ دراصل ان آیتوں میں ناسخ و منسوخ کا کوئی مسئلہ نہیں ہے بلکہ التفصیل بعد الاجمال کا اسلوب مدنظر رکھا گیا ہے یا زیادہ سے زیادہ سابق حکم میں تخفیف و سہولت کی بات کہی گئی ہے۔ اسی لیے فرمایا الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا الخ ان چند مثالوں سے پورا مسئلہ واضح ہو گیا ہوگا۔ آخر میں اس اسلوب کے بعض فائدوں کا ذکر کرنا مفید ہوگا۔

۱۔ اجمال کے بعد تفصیل کا اسلوب لانے کا ایک مقصد بیان میں تنوع ہے۔

کیونکہ ایک ہی طرز و اسلوب کی وجہ سے مخاطب و قاری کو جو آزردگی اور بددلی پیدا ہو سکتی ہے وہ اسلوب کے تنوع کی وجہ سے ختم ہو جائے گی۔

۲- اس اسلوب سے آدمی میں غور و فکر اور تلاش و تحقیق کا داعیہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ محکم و مجمل آیتوں میں جو دقیق اور اہم باتیں یا حقائق و معارف بیان کیے گئے ہیں۔ عدم تفصیل کی وجہ سے آدمی پہلے خود ان میں اچھی طرح غور و فکر کرے گا اور گہرائیوں میں ڈوب کر اصل حقیقت کا پتہ لگائے گا اور جب اس کی تفصیل بیان کر دی جائے گی تو معمولی استعداد والے اور کم فہم لوگ بھی ان مسائل کو اچھی طرح سمجھ لیں گے جو اجمال کی صورت میں پہلے ان کو نہیں سمجھ سکے تھے۔

۳- افہام و تفہیم کے نقطۂ نظر سے بھی یہ اسلوب موثر اور دلکش ہے، کیونکہ اظہار و ابلاغ کا یہ ایک عام اور معروف طریقہ ہے کہ آدمی پہلے اپنی باتوں کو بطور تمہید اختصار کے ساتھ پیش کرتا ہے پھر بتدریج ان کی وضاحت و تفصیل بیان کرتا ہے اور آخر میں سب کا لب لباب اور خلاصہ بیان کرتا ہے، ایک عمدہ خطیب کی یہی شان ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی حیثیت بھی ایک آسمانی خطیب کی ہے جو پہلے اجمالاً اپنے مطالب ذہن نشین کرتا ہے پھر ان کی تفصیلات و جزئیات کو واضح کرتا ہے اور آخر میں عود علی البدء کے اصول و اسلوب کے مطابق اپنے مطالب کا نچوڑ پیش کرتا ہے تاکہ اس کا مفہوم و مدعا بغیر کسی اینچ پینچ کے اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔

۴- کسی بات کو پہلے اجمالاً بیان کرنے کا یہ مقصد اور فائدہ بھی ہوتا ہے کہ آدمی کا ذہن اس کے لیے ہموار اور اس کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو جائے۔ پھر اس کے مزید اطمینان اور شرح صدر کے لیے اس کی تفصیل و توضیح کی جاتی ہے۔

۵- شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ تعلیم و تربیت، ہدایت و تذکیر اور دعوت و تبلیغ کے نقطۂ نظر سے بھی یہ نہایت مفید اور بابرکت طریقہ ہے کہ پہلے اصولی اور بنیادی باتیں گٹھے ہوئے الفاظ اور جامع و موثر جملوں میں مختصراً بیان کی جائیں پھر تدریجاً ان کی تفصیل پیش کی جائے اسی لیے قرآن مجید بھی تدریجاً نازل ہوا ہے جیسا کہ فرمایا:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ

ترجمہ: (بنی اسرائیل۔ ۱۰۶)

ۃ اور قرآن کو ہم نے تھوڑا تھوڑا نازل کیا تاکہ تم اسے لوگوں کے سامنے ٹھہر ٹھہر کر
پڑھو اور ہم نے اسے یک بارگی نہیں نازل کیا ہے

اس تدریج کی غرض و حکمت یہ ہے کہ ذہنوں میں احکام الٰہی کی تعمیل کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اُن کے تحمل کے لیے اپنے کو اچھی طرح مضبوط بنا لیں اور مسلمانوں کے کردار و افراد کی مکمل تربیت ہو جائے اسی لیے صحابہ کرام احکام الٰہی کو سیکھنے سکھانے میں تدریج کا خیال رکھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ہم میں سے جب کوئی شخص دس آیتیں سیکھ لیتا تو جب تک ان کے علم و عمل میں پختہ نہ ہو لیتا آگے نہ بڑھتا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ لوگوں کو صرف پنجشنبہ کے روز نصیحت کرتے تھے تاکہ ان کو اکتاہٹ اور گھبراہٹ نہ ہو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اگر پورا قرآن مجید ایک بارگی نازل کر دیا گیا ہوتا تو اس کے احکام کی تعمیل میں دشواری ہوتی، اس کے نزول میں جو تدریج پائی جاتی ہے ٹھیک وہی تدریج احکام و فرائض کا مکلف بنانے میں بھی ملحوظ رکھی گئی ہے۔ کیوں کہ یک بارگی کسی حکم کو عائد کرنے سے اس کا تحمل دشوار ہو جاتا ہے۔ تدریج کا یہی طریقہ قرآن مجید کی دعوت و پیغام کو پیش کرنے میں بھی اختیار کرنا چاہیے کہ پہلے اصول و کلیات کی طرف لوگوں کو اجمالاً راغب کیا جائے پھر اُن کی جزئیات و تفصیلات سے آگاہ کرایا جائے۔

دولسانی کتبے

پروفیسر محمد انصار اللہ*

[زیر تکمیل کتاب " مسلمان اور سنسکرت زبان و ادب" کے چند اوراق]

علم میں وسعت آتی ہے تو کام کرنے کے لیے بھی نئی نئی راہیں کھلتی ہیں اور افادیت کی بھی مختلف صورتیں سامنے
نے لگتی ہیں۔ سنسکرت متون کو عربی زبان میں ترجمہ کر لینے کی لیاقت حاصل ہو گئی تو اس کے مصرف کا ایک نیا لیکن
ہایت مفید پہلو یہ سامنے آیا کہ مختلف قسم کی تعمیرات پر سنسکرت اور عربی میں ذولسانین کتبے نصب کرائے جائیں۔
یک ایسے قدیم کتبے کی نشاندہی ڈاکٹر انجم رحمانی نے بایں الفاظ کی ہے کہ :

" پشاور میوزیم میں ۲۴۳ھ / ۸۵۷ء (سنبت ۹۱۴ بکرمی) کا ایک
ذولسانین کتبہ عربی اور سنسکرت زبانوں میں محفوظ ہے۔"

رحمانی صاحب نے اس کتبے کے بارے میں تفصیلات قلمبند نہیں کی ہیں لیکن اپنی قدامت کی وجہ سے یہ سنسکرت
ا اہم ترین دستیاب تحریروں میں شمار کی جانی چاہیے۔ ڈاکٹر ضیاء الدین ڈیسائی نے راقم کو بتایا کہ اس کتبہ پر
سنسکرت عبارت براہمی خط میں ہے۔
کسی قدر بعد کے زمانے میں سنسکرت عربی اور سنسکرت فارسی وغیرہ زبانوں میں دو لسانی کتبوں کا
رواج چل چکا تھا۔ ڈاکٹر طیب ابو شرف نے ساتویں صدی ہجری کے ایسے ایک کتبے کا تعارف اس طرح کرایا ہے:

---

* پروفیسر شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

"کتیبۂ مذا و زبان سانسکریت و مشعر بر وقف ناسیکے از مساجد
اسلامی است. این کتیبہ در دیاول (۲۵۰۰) صوبۂ بمبئی
بتاریخ ۶۶۳ ہجری در زمان امیر رکن الدین پادشاہ ہرمز مخصوص بنام
فیاالدین فیروز مسجدے بنا نمود و موقوفات آں را بخط و زبان سنسکریت
در روے سنگ کتیبہ کردہ است. متن عربی این کتیبہ در سومنات بتحقیق
در مسجد قاضی نوشتہ شدہ موجود است"

مقام دیاول میں یہ مسجد سومناتھ کے مندر کے قریب ہے۔ اس کے کتبہ کا سنسکرت متن ڈاکٹر سرکار نے
اور عربی متن ڈاکٹر ضیاءالدین ڈیسائی نے شائع کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ:

"وسطی دور کے آخر میں بہت سے کتبے دو لسانی ہیں۔ ان میں سے کچھ
سنسکرت فارسی میں اور بعض (سنسکرت) گجراتی میں ہیں۔"

ڈاکٹر ضیاءالدین ڈیسائی کا کہنا ہے کہ دو لسانی کتبے گجرات اور مدھیہ پردیش کے علاقوں میں زیادہ ملتے
ہیں اور ایسے کتبے "غیر جاری" کی تعمیرات مثلاً کنووں، باولیوں اور تالابوں وغیرہ پر زیادہ نصب کرائے جاتے
تھے۔ مسجدوں پر یہ نسبتاً کم ملتے ہیں۔ خال خال سہ لسانی کتبے بھی پائے جاتے ہیں مثلاً:

"۱۳۶۷ء (۷۶۸ھ) کے سنکھوڈ (ضلع بڑودہ میں) کنوئیں کی جیسی
یادداشتیں سہ لسانی ہیں جو فارسی، گجراتی اور سنسکرت میں
لکھی ہوئی ہیں۔"

اس قسم کے کتبوں کا فائدہ یہ ہوا کہ ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان میں داخل ہو کر رواج پانے لگے۔ ہندو راجاؤں
کے لگوائے ہوئے کتبوں میں عربی اور فارسی کے کلمات کا استعمال بھی ملتا ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ:

"سنسکرت کتبوں میں مسلم حکمرانوں کا حوالہ دینے کے سلسلے میں بعض
اوقات 'پاتشاہ' (پادشاہ) وغیرہ کے ساتھ ساتھ سلطان بہ صورت
'سرتران' پایا جاتا ہے۔"

اور:

"وجیانگر کے راجاؤں کے کتبوں میں ہندو راجاؤں کو 'سرتران'
کہا گیا ہے۔"

شمالی ہندوستان میں کشمیر کے خطے میں مسلمانوں کے دور اقتدار میں فارسی کے پہلو بہ پہلو سنسکرت کا استعمال
بھی جاری رہا تھا اور اس معاملے میں ہندو اور مسلمانوں کے محررات میں کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا ہے۔ بتایا گیا ہے
کہ:

"سری نگر میں بہاء الدین صاحب کے قبرستان میں سید حسن کی قبر پر دو زبانی کتبہ مورخہ ۹۲۔۱۴۸۴ (۸۸۹ھ) ہے۔ یہ کتبہ سنسکرت (شاردا خط) اور فارسی میں تحریر ہے۔"

کشمیر میں ان زبانوں کے استعمال کا ذکر کرتے ہوئے جناب محب الحسن نے لکھا ہے کہ:

"پندرھویں اور سولھویں صدی کی متعدد قبریں سری نگر اور بیج بہار میں آج بھی موجود ہیں جن پر دونوں (فارسی اور سنسکرت) زبانوں میں کتبہ ہے۔ اوپر سنسکرت میں اور نیچے فارسی میں۔"

دہلی میں بھی اس زمانے میں دو لسانی کتبے ملتے ہیں۔ ایک کتبے کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے:

"در شعبۂ قلعہ سرخ دہلی لوحِ سنگ مرمر سپیدے موجود است بہ شمارۂ ۹...ا/۲۰۴ کہ بر روے آن تاریخ بنائے چاہے را بہ دو زبان فارسی و سانسکریت نقش کردہ اند۔ در طرف راست کتیبہ فارسی است بخط برجستہ نسخ و چنیں خواندہ می شود۔

سطر ا۔ بنای ایں عمارت چاہ در عہد دولت شاہ کفار شکن اسلام۔

سطر ۲۔ پناہ المجاہد فی سبیل اللہ سکندر شاہ بن بہلول شاہ۔

سطر ۴۔ ایں خیر جاری شیخ سکندر بن شیخ بایزید بن شیخ یحیی شیرانی۔

سطر ۵۔ و بی بی مراد خاتون بنت دلاور خاں شیرانی ابنا شیخ مذکور۔

سطر ۶۔ فرمائش و دال برایں خیر بی بی عائشہ بنت سلطان بہلول۔

سطر ۷۔ مرید شیخ سکندر مذکور العشرین من صفر سنہ ثلاث و عشرین و تسع مائۃ۔"

سنسکرت عربی اور سنسکرت فارسی کتبوں کا چلن دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں عام ہو گیا تو مولانا معین الدین ندوی نے بھی خاندیس کے فاروقی سلاطین کے زمانے کے ایسے دو کتبوں کا ذکر کیا ہے، اس طرح:

"سنسکرت زبان کے صرف دو کتبے جو جامع مسجد برہانپور اور جامع مسجد اسیر گڑھ میں موجود ہیں۔ انھیں بھی برہانپور کے بادشاہ عادل شاہ فاروقی نے کندہ کرایا تھا۔"

افضل نے اول الذکر کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"جامع مسجد بیجاپور میں عربی اور سنسکرت کا جو مشترک کتبہ ہے کاتب نے اس کی عربی عبارت تحریر کرنے میں یہ کمال دکھایا ہے کہ بعض بعض جگہ ایک حرف سے دو دو اور تین تین حرفوں کا کام لے لیا ہے:"

ایک حرف سے دو دو، تین تین حرفوں کا کام لے لینا کوئی بڑی نادر بات نہیں ہے۔ اس کے نمونے اور بھی مل سکتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ ذکر بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان تزئین یا ہندوؤں کا اثر کہہ کر ان کتبوں کی اہمیت کو کم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مسجد کی تزئین یا اس سے متعلق معاملات کسی واحد شخص کی رائے یا پسند و ناپسند کے تابع نہیں ہوتے ہیں۔ مسجد اللہ کا گھر ہے اور اس گھر میں جو کچھ ہوتا ہے اس کو علاقے کے سبھی مسلمانوں کی تائید اور تمام مصلیوں کی حمایت حاصل ہوتی ہے۔ تسلیم کرنا چاہیے کہ مسلمان دوسری مختلف زبانوں کی طرح سنسکرت زبان کو بھی اپنی ضرورتوں کے کام میں لاتے تھے اور اس زبان کی ان کے لیے اجنبیت اور غیریت ختم ہو چکی تھی۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مسجدوں میں جانے والے مسلمانوں میں ایسے لوگوں کی معقول تعداد ہوتی تھی جو کتبہ کی (سنسکرت) عبارت کو پڑھ اور سمجھ سکتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ:

"مسلمان جب عرب، سیریا، مصر، شمالی افریقہ، اسپین اور جزیرۂ سسلی تک پہنچے تب یورپ میں بین الاقوامی طور پر علم پروان چڑھا۔"

ٹھیک یہی معاملہ ہندوستان میں بھی ہوا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ تعصب نے بیشتر کی آنکھوں پر پٹی باندھ رکھی ہے اور وہ اسلام اور اہل اسلام پر بے سروپا اعتراض کر کے اپنی کم نظری اور اسلام کے دعووں کی صداقت کو ثابت کرتے ہیں۔

جنوبی ہند کے علاقوں میں بھی سنسکرت کو ایک ایسی زبان کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی، جسے مسلمانوں سے قریب خیال کیا جانے لگا تھا۔ شہر میسور کے شمال میں ایک گاؤں "سندگھٹا" ہے۔ اس کی مسجد کی دیوار میں ایک کتبہ کنڑ زبان میں ہے۔ اس کی پیشانی پر ایک طرف ہلال اور دوسری طرف سورج کا نقش بنا ہے۔ آخر میں سنسکرت کے شلوک لکھے ہیں۔ کنڑ عبارت کا ترجمہ اس طرح ہے:

"خیر ہو۔ شالی واہنا سکھا کے فتح و کامرانی والے سال سے شروع ہونے والے جگ کی، ولمبی نامی سال ۱۴۵۹ کے شروان نامی مہینے میں بدھوار پانچویں تاریخ کو سندگھٹا میں بابو سٹی (= تاجر) نے جو سنگین مسجد کا دیوستھان تعمیر کیا ہے، رنگی نایک نے سب کے اتفاق سے اس کے لیے بطور ثواب شیواپور کا گاؤں اور جیب کا گھر وقف کیا ہے۔ نذر نیاز کی آمدنی بھی اس کے لیے وقف ہوگی۔ یہ وقف چاند سورج کے قیام تک قائم رہے گا۔ آیندہ زمانے میں حاکم، پٹھوری، مکھیا یا کسی اور شخص نے اس میں خلل ڈالا تو گویا اس نے کاشی بنارس میں اپنے

ماں باپ کو قتل کرنے کے گناہِ عظیم کا ارتکاب کیا۔ یہ اس قریہ کے پٹواری
ناگ پال نے تحریر کیا ہے۔"

یہ سال ۹۵۳ مطابق ہے ۱۵۴۶ء اور ۱۶۰۳ء سے۔ مسجد مسلمان نے بنوائی تھی اور وقف ناگ پال پٹواری نے جو ہندو تھا یا تھا۔ کتبہ اگرچہ مقامی زبان میں ہے لیکن اس پر سنسکرت کے شعر لکھوائے تھے۔ یہ شعر بدیہی طور پر مسلمانوں ہی کے لیے کیے گئے تھے اور یہ تسلیم نہ کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ناگ پال کے خیال میں سنسکرت زبان مسلمانوں میں عام طور سے پڑھی اور سمجھی جاتی تھی۔

جناب قیام الدین احمد نے بہار میں بھبھوا، ضلع شاہ آباد میں ایک حوض پر ایک ایسے کتبے کی نشاندہی کی ہے جو فارسی اور سنسکرت میں ہے۔ اوپر "بسم اللہ" کے بعد فارسی کے نو شعر لکھے ہیں۔ ان میں سے ذیل کے مصرعے توجہ طلب ہیں۔

۲۔ سنہ نہصد چہل ہشت، بیستم ماہ صفر — در عہد شیر شاہ عادل او ہم شمر

۳۔ یوسف۔۔۔منصف نکو پرگنہ ؟ — - - - - - - - - - - - - -

۹۔ . . . . — سنہ نہصد پنجاہ (د) و شد ایں تمام

معلوم ہوتا ہے کہ یوسف نامی کوئی شاہی عہدیدار جو منصف (= عادل) تھا اس جگہ آیا اور اس نے ایک حوض بنوانے کی تحریک کی۔ وہ حوض ۹۵۲ھ / ۱۵۴۵ء میں مکمل ہو گیا۔ آخری شعر میں شاعر نے اپنا نام یعقوب نظم کیا ہے۔

فارسی کے شعروں کے نیچے نظم اور نثر ملی ہوئی سنسکرت عبارت بھی نو ہی سطروں میں لکھی ہے۔ اس کی ابتدا "گنیش" کے نام سے ہوئی ہے۔ ذیل کی دو سطریں اہم ہیں:

५- वि: ।। सं० १५९९ समये अषाढ शुदि गुरुवासेर

६- हीरामन (हेमाद्रिसेन) कृतो दानो ..... म

سنسکرت عبارت میں "ہیمادرسین کے دان" کا ذکر ہے۔ ممکن ہے کہ اس شخص نے معقول رقم سے تعاون کیا ہو اس لیے اس کے عطیہ کا ذکر کتبہ پر کر دیا گیا ہے لیکن اس بارے میں شبہ نہیں کہ حوض کو بنوانے کا کام یوسف ہی نے کیا تھا اور اسی کی سرپرستی میں یہ کتبہ نصب کیا گیا ہوگا۔ اس کتبہ کا تعارف کراتے ہوئے ڈاکٹر قیام الدین احمد نے لکھا ہے:

"شیر شاہ اور اسلام شاہ کے سکوں پر ہندی روایتوں کا اظہار معلوم و مشہور ہے۔ اس کتبہ پر سنسکرت عبارت کا ایک شاہی عہدیدار کی سرپرستی میں لکھا جانا اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ غیر فارسی زبانیں

دوسری صورتوں میں ایسے کام میں [illegible] کہ اس کام
میں ایک ہندو نے بھی مالی تعاون دیا تھا، کتبے کی اہمیت کو کم نہیں کیا جا سکتا
کیوں کہ دونوں متون بہ یک منصف ہی کو اصل تحریر کنندہ قرار دیتے ہیں۔

اس کی مثالیں پیش کی جا چکی ہیں اور اس حقیقت پر شبہ کی ہرگز کوئی وجہ نہیں ہے کہ شمال سے جنوب تک اور مشرق سے مغرب تک تمام ملک میں سنسکرت زبان مسلمانوں کے استعمال میں رہی ہے۔ مسلمانوں کے دو لسانی کتبوں کا ذکر ڈاکٹر علی احمد نے بھی کیا ہے۔ لکھا ہے کہ:

"چند کتبۂ اسلامی ہم بہ زبان فارسی و بخط سنسکریت یافت می شود۔"

اس ملک میں جو دو لسانی کتبے ملے ہیں مختلف علماء نے وقتاً فوقتاً ان کا تعارف شائع کیا ہے۔ اس سلسلے میں درج ذیل مضامین خصوصیت سے قابل مطالعہ ہیں:

1. Muhammad Hamid Kuraishi – Some Persian Arabic and Sanskrit inscriptions from Asirgarh in Nimar District, Central Provinces E.I.M 1925.
2. R. M. Joshi – Sanskrit Version of the Bilingual Inscription from the State Museum Hyderabad 1959–60.
3. A Persian – Sanskrit Inscription of Karna Deva Vaghela of Gujrat 1975.

سولہویں صدی عیسوی / دسویں صدی ہجری کے اواخر میں سنسکرت زبان کا استعمال مسلمان اپنے وصیت ناموں اور دستاویزوں وغیرہ کے لیے بھی کرنے لگے تھے۔ پروفیسر محب الحسن نے اطلاع دی ہے کہ:

"سری نگر کے میوزیم میں کشمیر کے مشہور صوفی بزرگ شیخ مخدوم حمزہ کا وصیت نامہ
موجود ہے۔ یہ دونوں زبانوں میں ہے اور سنہ تحریر ۹۸۴ھ ہے۔ فارسی
متن بائیں طرف ہے۔"

اس وصیت نامے کے بارے میں یہ بھی لکھا ہے کہ:

"یہ غالباً پہلی دو زبانی دستاویز ہے جو بھوج پتر پر ملتی ہے۔ سنسکرت
(شاردا خط) اور فارسی تحریر آمنے سامنے ہے۔"

ان دو زبانوں کا استعمال مسلمانوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھا کشمیری پنڈت بھی دستاویزوں کے لیے ان دونوں زبانوں کو کام میں لاتے رہے تھے مذکور ہے کہ :

" اسٹائن نے ۱۶۸۲ء کے ایک بیع نامہ کا حوالہ دیا ہے جو سنسکرت اور فارسی دونوں میں لکھا گیا تھا۔"

اس کی کیفیت اس طرح ہے :

" پنڈت لالا اور پنڈت سوریا کنٹھ (سرینگر) نے ۱۶۸۲ء میں مہابھارت کے دو قلمی نسخے پنڈت آنند رازدان (سرینگر) کو بیچے۔ یہ بیع نامہ شاردا خط اور فارسی میں ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۲ء میں لکھا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کشمیر میں سنسکرت اور فارسی بیعنامے لکھے جاتے تھے۔"

اس قسم کی دستاویزیں وغیرہ تلاش کی جائیں تو اطراف ملک میں اور بھی مل سکتی ہیں۔

اپنے اقتدار کے آخر وقت تک بھی مسلمان ہندوؤں کے معاملات سے نہ صرف دلچسپی لیتے رہے ہیں، بلکہ ان کی عبادت گاہوں کی بھی بطور احسن سرپرستی کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ زبانِ حال سے وہ کتبے خود اپنی کیفیت کا بیان کرتے رہتے ہیں۔ ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے لکھا ہے :

" کتیبۂ شاہ عالم دوم (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) راجع بہ درگاہ و مانند معبد شیوا در شہر متھرا در سال ۱۲۲۲ ہجری (۱۸۰۷ء) ساختہ شد و بہر دو دارلے کتیبہ فارسی می باشد۔"

مندروں پر فارسی زبان میں کتبوں کا نصب کیا جانا بدیہی طور پر مسلمانوں کے اثرات میں سے ہے۔

سنسکرت زبان کا کتبوں پر استعمال مسلمانوں کے آخر زمانۂ اقتدار تک بھی جاری رہا ہے۔ لکھا ہے کہ :

" پٹنہ سٹی اسٹیشن کی عمارت کے آگے پورب ایک بلند ٹیلے پر شاہ منصور کی قبر ہے۔ اس کی چہار دیواری کے شمالی در کے اوپر ایک سیاہ پتھر لگا ہوا ہے اس پر تعمیر چہار دیواری کی تاریخ (۸۔ ذیقعدہ ۱۲۰۵ھ) فارسی میں لکھی ہے۔ اس کے نیچے دیوناگری خط میں ایک عبارت لکھی ہے جو پڑھی نہیں جا سکتی ہے۔"

ظاہر ہے دیوناگری خط کی عبارت سنسکرت زبان میں ہے

یہ بعض سرسری طور پر بعض کتبوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی زبان سے بھی ملک کے طول و عرض میں مسلمانوں کے واسطے سے سنسکرت زبان کی توسیع و اشاعت کی داستان پر توجہ کی ضرورت ہے۔ اس سے بھی بہت سے مفروضات کی نفی ہو جاتی ہے اور حقیقت حال کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

حواشی

۱. دی مسلم · ۱۹۵۰ · نمبر ۱ · ص ۶۶
۲. نقش پارسی ص ۱۵
۳. ہندوستانی کتبوں کا مطالعہ ص ۸۲
۴. ایضاً · ص ۸۳ · فارسی، سنسکرت اور گجراتی میں لکھے ہوئے ایک سہ لسانی کتبہ کے لیے
دیکھو بلیٹن آف بڑودہ میوزیم · ۵۳-۱۹۵۱ء ص ۴۳ و مابعد
۵. ہندوستانی کتبوں کا مطالعہ ص ۲۴۰۔
۶. ایضاً ص ۵۲۲
۷. تاریخ کشمیر ص ۳۳۳
۸. نقش پارسی ص ۴۵
۹. دارالسرور برہانپور ص ۵۷
۱۰. ایضاً ص ۵۸
۱۰. (الف) کشمیر سلاطین کے عہد میں ص ۴-۴۰۳
۱۱. بکھرے ورق ص ۲۶
۱۲. مثال کے طور پر ڈاکٹر سونیتی کمار چیٹرجی نے لکھا ہے:

"اس مذہب (اسلام) میں دوسرے کسی مذہب کے خیالات اور اس کے فلسفۂ حیات سے ہمدردی نہیں پائی جاتی اور اسلام کے علاوہ باقی مذاہب تمام اور ان کے فلسفۂ حیات کو کافروں کا مذہب اور تمدن کہا جاتا ہے۔"
(بکھرے ورق ص ۳۴)

کفر کہتے ہیں ناسپاسی کو (غیاث اللغات ص ۳۴۹) سنسکرت کے سرمایے اور ہندو عقیدے کی کتابوں کی تلاش، حفاظت اور اشاعت کے معاملے میں مسلمانوں نے جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں، دیکھتے بھالتے اور جانتے بوجھتے، عملاً ان سے انکار یا اس کی تحقیر کے لیے جو اصطلاح استعمال میں آسکتی ہے اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۳. مقالات محمود۔ ص ۷۰
۱۴. کالونیز آف ایریک اینڈ پرشین انسکرپشنز ص ۱۳۷ تا ۱۳۹
۱۵. ایضاً ص ۱۴۰
۱۶. نقش پارسی ص ۱۵

۱۷۔ مانومنٹل اسلامک کیلی گرافی فروم انڈیا ص ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴
۱۸۔ کشمیر سلاطین کے عہد میں۔ ص ۴۰۳
۱۹۔ تاریخ کشمیر۔ ص ۳۳۳
۲۰۔ کشمیر سلاطین کے عہد میں۔ ص ۴۰۳
۲۱۔ تاریخ کشمیر۔ ص ۳۳۴
۲۲۔ نقش پارسی۔ ص ۱۵
۲۳۔ پٹنہ کے کتبے۔ ص ۹۳

مآخذ

۱۔

۱۔ بکھرے ورق۔ ڈاکٹر سونیتی کمار چٹرجی۔ مترجم ڈاکٹر شانتی رنجن بھٹاچاریہ۔
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، ۱۹۶۸ء

۲۔

۲۔ پٹنہ کے کتبے۔ خدا بخش لائبریری، پٹنہ ۱۹۹۳ء

۳۔ تاریخ کشمیر اسلامی عہد میں۔ ڈاکٹر صابر آفاقی۔ سرینگر، ۱۹۹۰ء

۴۔ دار السرور برہانپور۔ مولوی معین الدین ندوی۔ مالیگاؤں، ۱۹۷۰ء

۵۔ دی مسیج، لاہور۔ جلد ۱۔ ۱

۶۔ کاربس آف اریبک اینڈ پرشین انسکرپشنز آف بہار۔ قیام الدین احمد۔
تارا پریس پٹنہ، ۱۹۷۳ء

۷۔ کشمیر سلاطین کے عہد میں۔ پروفیسر محب الحسن (اردو ترجمہ)۔
معارف اعظم گڑھ۔ ۱۹۹۷ء

۸۔ مانومنٹل اسلامک کیلی گرافی فروم انڈیا۔ ڈبلو ای بیگلے۔
الی نائس ، ۱۹۸۵ء

۹۔ نقش پارسی بر احجار ہند۔ ڈاکٹر علی اصغر حکمت۔ کتابخانہ ابن سینا۔
طہران ، ۱۳۴۷ شمسی

۱۰۔ ہندوستانی کتبوں کا مطالعہ۔ ڈی۔سی۔سرکار (اردو ترجمہ)۔
ترقی اردو بیورو ، نئی دہلی ۱۹۸۴ء

علامہ زمخشری اور ان کی تفسیر الکشّاف

نظام الدین اصلاحی *

تفسیر کی ضرورت و اہمیت

قرآن مجید کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف ادوار میں انسانوں کی ہدایت کے لیے انبیاء مبعوث فرمائے اور ان پر کتابیں نازل فرمائیں اور یہ صراحت بھی قرآن میں موجود ہے کہ ہر قوم کو کتاب الٰہی اسی زبان میں دی گئی جو مخاطب قوم کی زبان تھی۔ فرمایا:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابراہیم: ۴)

[ہم نے ہر رسول کو اس کی اپنی قوم کی زبان میں مبعوث کیا تاکہ وہ ان کے سامنے اس کی وضاحت کر سکے]۔

اسی اصول بعثت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے اپنی آخری کتاب بھی حضرت محمدؐ پر ان کی اپنی زبان یعنی عربی مبین میں نازل فرمائی:

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ (زمر: ۲۸)

[یہ عربی زبان میں اتاری ہوئی کتاب ہے اور اس میں کوئی کجی نہیں ہے]۔

قرآن مجید کے عربی زبان میں نازل ہونے کے باوجود یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر عربی داں اس کی ہر آیت کو سمجھ لے کیونکہ قرآن مجید کی بہت سی آیتیں ایسی ہیں جن کو نبی کے علاوہ کوئی نہیں سمجھ سکتا اور بعض آیتیں ایسی ہیں جن کو صاحب صلاحیت لوگ ہی سمجھ سکتے ہیں اور کچھ آیتیں ایسی بھی ہیں جن کو ہر جاہل و عامی سمجھ لے گا۔ اسی لیے قرآن مجید کو سمجھنے کے لیے ایک نبی کو اور اس کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (نحل: ۴۴)

[ہم نے یہ کتاب آپ پر اس لیے اتاری ہے تاکہ آپ اس کی تعلیمات لوگوں پر واضح کر دیں]۔

---

* شیخ التفسیر جامعۃ الفلاح، اعظم گڑھ۔

مذکورہ بالا آیتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر نبی اپنے دور میں اپنی کتاب کا مفسر ہوتا ہے اور آخری نبی بھی اپنی کتاب کے مفسر تھے۔ اس لیے ارشاداتِ رسول کو فہمِ قرآن کے معاملے میں کلیدی مقام حاصل ہے جس کے بغیر کتاب اللہ کو سمجھا نہیں جا سکتا۔

تدبرِ قرآن

اللہ تعالیٰ نے تدبرِ قرآن پر بار بار ابھارا ہے اور لوگوں سے مطالبہ کیا ہے کہ وہ اس کتاب پر غور و فکر کریں۔

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد: ۲۴)

(کیا یہ لوگ قرآن مجید پر غور نہیں کرتے۔ کیا ان کے دلوں پر تالے پڑ گئے ہیں؟)

لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ (ص: ۲۹)

(تاکہ لوگ اس کی آیتوں پر غور کریں)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید غور و فکر کرنے اور تدبر کرنے کی چیز ہے۔ اسی لیے ہمیشہ اربابِ علم نے قرآن مجید پر غور و فکر کیا ہے اور اس کی مختلف انداز سے تفسیریں بھی مرتب کی ہیں۔ حضرت علیؓ کا یہ مقولہ صحیح ہے کہ القرآن لا تنقضی عجائبہ۔

قرآن مجید کے ساتھ ملت کا برتاؤ

مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قرآن مجید سے ملت کو ہٹانے کی بھی مختلف ادوار میں کوششیں کی گئیں اور اس زمانے میں بھی اس کی کوشش کی جا رہی ہے۔ چونکہ قرآن مجید انسان کے ظاہر و باطن دنیا و آخرت اور معاش و معاد ساری چیزوں سے بحث کرتا ہے۔ اس لیے اسے انسانی زندگی کا دستورِ حیات کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ زندگی کا کوئی بھی پہلو ایسا نہیں ہے جس سے اس میں بحث نہ کی گئی ہو اور اس کے بارے میں واضح ہدایات نہ دی گئی ہوں۔ اس لیے قرآن مجید کا صحیح تعارف یہ ہے کہ وہ کتابِ تزکیہ بھی ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ قانونِ ملکی بھی ہے۔ نہ تو وہ صرف کتابِ تزکیہ ہے کہ انسان کو رہبانیت کا علمبردار بنا دے اور نہ ہی صرف قانونِ سیاست ہے کہ وہ انسان کو ایک دنیادار بادشاہ کی شکل میں ڈھال دے۔ چونکہ قرآن مجید ان تمام تعلیمات کا جامع ہے اسی لیے مختلف ادوار میں مفاد پرست لوگوں کی جانب سے اس پر ظلم بھی کیا گیا ہے اور خود اس کے ماننے والوں نے اس کے ساتھ غیر مناسب برتاؤ کیا ہے۔

شاہانِ وقت اور قرآن مجید

بعض مسلم بادشاہوں نے اپنے اپنے زمانے میں سیاسی قوت کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے استعمال کرنے کے بجائے ہوسِ ملک گیری کے لیے استعمال کیا اور حدودِ مملکت کو وسیع کرنے، اس کے لیے جنگیں لڑنے اور پھر داد عیش دینے کے لیے اس سیاسی قوت کو استعمال کرتے رہے۔ اسی لیے ہر دور میں کچھ ایسے علماءِ سو بھی پیدا ہوتے رہے جنہوں نے اقتدارِ وقت کو خوش رکھنے کے لیے قرآن فہمی سے عوام کو دور رکھنے کی بھرپور کوشش

کی کیونکہ وہ اسلامی تصورِ سیاست و اجتماعیت سے ناآشنا ہو جائیں اور اقتدارِ وقت کے لیے پریشانی کا سبب نہ بن سکیں۔ یہ لحاظ بعد ہوا کہ عوام کی اکثریت ہمیشہ غیر تعلیم یافتہ اور جاہل رہی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اوہام و خرافات کی دلدادہ بھی۔ عوام کو بے سروپا واقعات، قصے کہانیاں اور حیرت انگیز داستانیں بہت پسند آتی ہیں۔ چنانچہ ایک اس گروہ کو سامنے رکھ کر ان کو فہمِ قرآن سے روکنے کی بھی کوشش کی گئی اور ساتھ ہی قصہ گوئی کے ذریعے مقبولیت، شہرت اور عزت حاصل کرنے کی بھی کوشش ہوئی۔ کیوں کہ عام لوگوں کو اس طرح کا واقعہ بے حد پسند آئے گا کہ فلاں بزرگ پانی کے اوپر مصلیٰ بچھا کر سمندر پار کیا کرتے تھے اور فلاں بزرگ شیر کو پکڑ لیتے تھے۔ اسے بعض گھوڑے کے طور پر اپنی سواری میں استعمال کرتے تھے۔ بعض صوفیاء نے اس میدان میں کمال حاصل کیا اور لوگوں کے لیے وجہ کشش بنے رہے جب صوفیوں کی دنیا بھی بن گئی اور اقتدارِ وقت بھی خوش ہو گیا۔ اسی لیے مسلم بادشاہوں نے علماء سوء کی ایسی ہی طرح سرپرستی کی اور علماءِ حق کو جیلوں میں بند کیا۔ جہانگیر کے زمانے میں مجدد الف ثانی مستحقِ زنداں قرار پائے اور درباری علماء مستحقِ انعام و اکرام قرار پائے۔

جب بہت سے علماء نے یہ دیکھا کہ عوام میں صوفیاء کی مقبولیت بڑھتی جا رہی ہے اور وہی مرجعِ خاص و عام بن رہے ہیں تو انھوں نے بھی قصہ گوئی کا راستہ اپنا کر مقبولیت حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس کام کے لیے ضروری تھا کہ وہ لوگوں کو قرآن فہمی سے دور رکھیں۔ کیوں کہ اس قرآن میں صرف یہی نہیں کہا گیا ہے کہ

اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (احزاب: ۴۲)

"اور اللہ تعالیٰ کو بہت زیادہ یاد رکھو اور صبح و شام اس کی تسبیح پڑھتے رہو۔"

مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

بلکہ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے:

مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا (نساء: ۷۵)

"کیا وجہ ہے کہ تم اللہ کے راستے میں اور ان دبائے گئے مردوں، عورتوں اور بچوں کی خاطر جنگ نہیں کرتے جو اللہ سے دعا کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اے اللہ تو ہمیں ظالموں کی اس بستی سے نکال دے اور اپنی جانب سے ہمارے لیے حامی و ناصر پیدا فرما دے۔"

ابلیس قرآن مجید کی اس حقیقت کو سمجھ گیا تھا۔ اسی لیے اس نے کہا تھا ؎

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات

ظاہر ہے کہ اتنا اہم کتاب کی پیروی اس کو سمجھے بغیر کس طرح ممکن ہے اور یہی وجہ ہے کہ دشمنانِ اسلام نے مسلمانوں کو قرآن فہمی سے دور کرنے کی پوری جدوجہد کی اور افسوس کہ مسلمانوں کی بڑی اکثریت اس دام فریب میں پھنس چکی ہے کہ قرآن کی تلاوت کرنے سے ہر حرف پر ہزار نیکیاں ملتی ہیں اور وہ مستحق جنت ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اب بغیر سمجھے بوجھے قرآن کی تلاوت کرتے رہنا اور بغیر سمجھے بوجھے اس کو یاد کرتے رہنا ان کے نزدیک نزول قرآن کا مقصد ہو گیا ہے اور اس فہم کو علماء حفاظ اور واعظین بڑے زور دار الفاظ میں بیان کرتے رہتے ہیں۔

قرآن مجید جن حکمتوں، مصلحتوں اور اصلاح و انقلاب کی بے بہا ہدایتوں پر مشتمل ہے جب تک ان سے علم و آگہی حاصل نہ کی جائے اس کی اتباع کرنا ممکن نہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم اس کو سمجھنے اور اس پر تدبر کرنے کی کوشش کریں۔

دور حاضر میں عربی زبان و ادب سے کافی دوری پیدا ہو گئی ہے اور خاص طور سے ہندوستان میں عربی داں حضرات کی تعداد دن بہ دن کم ہوتی جا رہی ہے اور جو عربی ادب سے واقف ہیں وہ بھی فہم و تدبر سے خالی ہوتے جا رہے ہیں۔ اس لیے قرآن فہمی کی اہمیت بھی کم سے کم تر ہوتی جا رہی ہے۔ لہٰذا اس کی طرف جتنی زیادہ توجہ دی جائے کم ہے۔

یہ کتاب عجیب و غریب علمی ذخائر کی جامع ہے اور انسانوں کی دنیوی اور اخروی فلاح کی ضامن ہے۔ پھر بھی قرآنی نسخوں کی طباعت اور حفاظ کی کثرت کے باوجود مسلمان زوال کا شکار ہیں۔ ہمارے اسلاف کی ترقی کا راز اسی بات میں مضمر تھا کہ انھوں نے قرآن فہمی کی طرف کماحقہٗ توجہ کی اور صرف قرآن خوانی کی طرف توجہ نہیں کی بلکہ اس کے تقاضے پورے کرتے ہوئے اپنی زندگیوں کو اس کی تعلیمات کے سانچے میں ڈھالنے کی کامیاب جدوجہد کی۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات اور عمل کے ذریعے قرآن مجید کی جو تفسیر بیان فرمائی اس سے بھی پورا پورا فائدہ اٹھایا۔

صحابۂ کرام قرآن مجید کو حفظ کرنے سے پہلے سمجھنے کی کوشش کرتے اور جب تک اس پر عمل نہ کر لیتے آگے بڑھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ تفسیر کی اہمیت و ضرورت سمجھنے کے لیے مذکورہ بالا آیات کا حوالہ کافی ہے۔ چنانچہ علمائے امت نے اس کی اہمیت کو سمجھتے ہوئے اس کی طرف کماحقہٗ توجہ فرمائی اور مختلف زاویوں سے کلام پاک کی تفسیر کی اور ان کا بڑا اہتمام ہے۔ حقیقت ہے کہ ان علمائے متقدمین نے اپنے تفسیری کارناموں کے ذریعے ملت اسلامیہ پر عظیم احسانات کیے ہیں۔ اس مختصر سی مجلس میں تمام تفاسیر پر اظہار خیال تو ممکن نہیں ہے البتہ ان میں سے ایک اہم تفسیر علامہ زمخشری کی کشاف پر کچھ اظہار خیال کرنا چاہتا ہوں۔

علامہ زمخشری اور ان کی تفسیر

دنیائے تفسیر میں علامہ زمخشری کا مقام نہایت بلند ہے۔ یہ اپنے دور کے یکتائے روزگار مفسر گزرے ہیں اور انھوں نے اپنی تفسیر کے ذریعے کتب تفسیر میں جو اضافہ کیا ہے اس کی اہمیت اور قدر و منزلت کا اعتراف ہر دور میں کیا گیا ہے۔ باوجودیکہ اس تفسیر میں کہیں کہیں انھوں نے اپنے خاص عقیدے اعتزال کو بھی مد نظر رکھا ہے اور اسے آیات قرآنی کے ذریعے مدلل اور مستحکم کرنے کی جدوجہد بھی کی ہے۔ اس کے باوجود اہل علم نے اس تفسیر کو علم و تحقیق کا شاہکار قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تشنگانِ علوم قرآنی اس تفسیر سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ اس تفسیر کو

خصوصیات پر آگے بحث کی جائے گی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث سے پہلے علامہ کے حالاتِ زندگی پر بھی تھوڑی سی روشنی ڈال دی جائے۔

نام و نسب

ان کا نام محمود بن عمر ہے، کنیت ابوالقاسم اور نسبت خوارزمی ہے۔ مسلکاً حنفی اور معتزلی ہیں۔ ماہ رجب ۴۶۷ھ میں زمخشر کے مقام میں پیدا ہوئے۔ یہ خوارزم کے علاقے میں ایک گاؤں کا نام ہے۔ چونکہ اس دور میں بغداد مختلف علوم و فنون کا گہوارہ اور اہل فن کا مسکن تھا۔ اس لیے یہ شہر تشنگان علم کا مرکز بنا اور اس کی مرکزیت مدتوں تک قائم رہی۔ اس لیے علامہ زمخشری صاحب کشاف بھی کسب فیض کے لیے واصل بغداد ہوئے اور وہاں کے اکابر علماء کے علم و فضل سے فیض یاب ہوئے۔ اسی طرح ایک دوسرے مرکز علم خراسان بھی گئے اور یہاں بھی علماء وقت سے رجوع کیا اور اپنی علمی پیاس بجھائی، غرضیکہ انھوں نے جہاں کہیں کوئی چشمۂ صافی پایا اس سے سیراب ہونے کی بھرپور کوشش کی اسی کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے ایک ایسی بے نظیر تفسیر مرتب کی جس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ اس تفسیر میں نحو و لغت اس کے اسرار و رموز اور فصاحت و بلاغت کا ایک سمندر کوزے میں بند کیا ہے۔

کشاف کا مقام :

اس تفسیر کی عظمت کو ان کے مخالفین نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ان کے معتزلی نظریات کو نظر انداز کرتے ہوئے دیکھا جائے تو یہ تفسیر ایسی تفسیر ہے جس میں قرآن مجید کے وجوہِ اعجاز اور قرآنی فصاحت و بلاغت کا بہترین خزانہ ملے گا اور حقیقت یہ ہے کہ ان کو ادب عربی کا ذوق سلیم جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عطا ہوا تھا۔ اس کا یہی تقاضا تھا کہ وہ ادب قرآنی کے اسرار و رموز کو کھولتے اور پڑھنے والوں کو اس فن کی باریکیوں سے مالا مال کرتے۔ وہ عربی زبان کے یگانۂ روزگار تھے۔ ان کے علمی تفوق اور نحوی مہارت کی جھلک ان کی تفسیر میں نمایاں طور پر ملے گی۔ زمخشری اس بات پر پختہ یقین رکھتے تھے کہ مفسر قرآن کو عربی ادب اور علم معانی و بیان میں پوری مہارت حاصل کرنی چاہیے چونکہ زمخشری خود اس کمال سے متصف تھے، اس لیے انھوں نے نہایت ہی قلیل مدت میں اتنی عظیم تفسیر مکمل کرلی اور اس کی عظمت کا اعتراف لوگوں سے کرالیا۔ انھوں نے اپنے مقدمہ تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے یہ تفسیر اتنی قلیل مدت میں مکمل کرلی ہے جو عہد خلافت صدیقی کے برابر ہے یعنی ۲ سال تین ماہ اور نو راتیں اس میں صرف ہوئیں۔ خود لکھتے ہیں کہ

> " میرا اندازہ یہ تھا کہ میں اس تفسیر کو تیس سالوں میں پایۂ تکمیل تک پہنچا سکوں گا مگر یہ جوار حرم محترم کا فیضان تھا کہ اتنی قلیل مدت میں یہ کام پورا ہوگیا۔ یہ تفسیر ربیع الآخر ۵۲۸ھ میں مکمل ہوئی "
>
> (غلام احمد حریری: تاریخ تفسیر و مفسرین ص ۳۳۹)

علامہ زمخشری اپنے اس کارنامے پر بہت خوش اور نازاں تھے اور اکثر یہ اشعار پڑھا کرتے تھے۔

ان التفاسیر فی الدنیا بلا عدد
ولیس فیھا لعمری مثل کشافی

ان كنت تبغي الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

[دنیا میں تفسیریں تو بہت ہیں مگر خدا میری کشاف جیسی کوئی نہیں ہے اگر
تو ہدایت چاہتا ہے تو اس کو پابندی سے پڑھتا رہ۔ کیونکہ جہالت بیماری
ہے اور میری تفسیر کشاف اس کے لیے شافی ہے]۔

زمخشری کا یہ فخر بجا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب یہ اپنی تفسیر میں اشعار عرب سے استشہاد کرتے ہیں تو ماحب لطفا محسوس ہوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے شاعر نے یہ شعر اسی موقع کے لیے اور علامہ زمخشری کے استشہاد کے لیے کہا تھا۔ انھوں نے بڑے ہی مشکل اور نازک اشکالات کو اپنے اس طریقہ استدلال سے حل کر دیا ہے۔ چنانچہ ان کی اس تفسیر پر کسی نے نقد کیا ہے تو وہ اُن کے عقیدۂ اعتزال کی وجہ سے کیا ہے اور بس۔

علامہ زمخشری کے مخالفین اور موافقین نے جس کثرت سے اس تفسیر کے شروح وحواشی لکھے ہیں وہ اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ تفسیر بہت ہی اعلیٰ و فائق تفسیر ہے اور اس قابل ہے کہ اصحاب علم اس کی طرف توجہ فرمائیں۔ مخالف وموافق سبھی حضرات نے اس تفسیر کو بنیادی کتب میں شمار کیا ہے اور کہا ہے کہ رموز قرآنی کا کوئی طالب علم اس تفسیر کو نظر انداز نہیں کر سکتا ہے جس طرح تفسیر ابن کثیر روایات پر مشتمل ہونے میں فقید المثال ہے اسی طرح کشاف نحو وبلاغت اور حل مشکلات میں اپنی مثال آپ ہے۔

علامہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ کتب تفسیر میں کشاف کا مقام بہت اونچا ہے۔ جمہور علمائے اہل سنت زمخشری کی اس تفسیر کو نظر استحسان نہیں دیکھتے۔ اس لیے کہ اس کا مصنف معتزلی ہے اور اپنے خیالات و عقاید کو قرآن مجید کی آیات کے ذریعے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے مگر اسی کے ساتھ تمام علمائے ادب و بلاغت زمخشری کی برتری اور بلندی درجات کا کھلے دل سے اعتراف کرتے ہیں۔ غلام احمد حریری نے اپنی کتاب تاریخ تفسیر و مفسرین میں علامہ تاج الدین السبکی کا یہ خیال نقل کیا ہے کہ

" کشاف اپنے باب میں عظیم کتاب ہے اور اس کا مصنف امام فن
ہے مگر وہ مبتدع ہے۔ (ص ۳۴۰)

زمخشری پر بے جا تنقید

علامہ زمخشری قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں، اس پر علماء نے سخت تنقید کی ہے فی نفسہ یہ تنقید بجا کہی جا سکتی ہے مگر صاحب کشاف نے سورۂ قیامہ کی آیت " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة (قیامہ ۲۲) کی جو تاویل کی ہے وہ ایسی نہیں ہے کہ اس پر اظہار نکیر کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا:

لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار (انعام ۱۰۳)

اور حضرت موسیٰ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قَالَ لَن تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ
صَعِقًا (اعراف ۱۴۳)

اللہ تعالیٰ کی وحدت انسان کے احاطۂ قدرت میں نہیں آتی۔ پھر اس آیت کے مفہوم میں اشعار اور کلام عرب سے زمخشری نے جو استدلال کیا ہے وہ لائق توجہ ہے۔

صاحب کشاف بعض آیتوں کے ظاہری مفہوم کو قبول نہیں کرتے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ہاتھ، اس کا بیٹھنا وغیرہ

مثلاً :

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ (اعراف : ۵۴)

اور

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (البقرہ : ۲۵۵)

یا آیت

وَالْأَرْضُ قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (زمر : ۶۷)

ان آیتوں کا ظاہری مفہوم علامہ زمخشری قبول نہیں کرتے جب کہ بہت سے علماء اس کے ظاہری مفہوم پر ہی اصرار کرتے ہیں۔ ان آیتوں کی تفسیر کے سلسلے میں مصنف کو ہدفِ تنقید بنانا صریح زیادتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان آیتوں کا وہی مفہوم زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے جو زمخشری نے بیان کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ استواء سے مراد یہ نہیں بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ بیٹھا ہوا ہے اور اس کے پاس کوئی تخت سلطنت ہے جو کہیں خاص جگہ پر رکھا ہوا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ اس کی کرسی زمین و آسمان کو محیط ہے تو اس سے کرسی یا تخت کی لمبائی چوڑائی کا بیان مقصود نہیں ہے بلکہ ان دونوں آیتوں میں اس کے مقتدر اعلیٰ ہونے کا تصور دیا گیا ہے۔ اسی طرح اس آیت میں کہ قیامت کے دن پوری زمین اس کی مٹھی بھر ہوگی اور تمام آسمان اس کے داہنے ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہوں گے یا یہ کہنا کہ اللہ کا داہنا ہاتھ ہوگا اور آسمان اس کے داہنے ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہوں گے اور زمین مٹھی میں ہوگی۔ اس میں تو یہ بتانا مقصود ہے کہ اس کی قدرت و عظمت بے پایاں ہے اور ان عظیم مخلوقات کی کوئی حیثیت اس کے نزدیک نہ ہوگی بلکہ آسمان کاغذ کے مانند ہوں گے اور وہ جس طرح چاہے گا ان پر تصرف کرے گا۔

ان آیتوں کا یہ مفہوم لینے میں علامہ زمخشری تنہا نہیں ہیں بلکہ بہت سے علماء نے ان آیات کا یہی مفہوم لیا ہے اور یہ کہا ہے کہ چوں کہ انسان کا فہم و ادراک محدود ہے اس کا طرز تکلم اور اس کی زبان بھی محدود ہے۔ انسان کسی چیز کو سمجھنے کے لیے اپنے الفاظ و لغت کے اندر محدود و مقید رہنے پر مجبور ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ غیب کی یا عالم بالا کی چیزوں کو سمجھانے کے لیے وہ طرز تعبیر اور وہی الفاظ و معانی استعمال فرماتا ہے جو انسان کے ذہنی تخیل کا ادراک میں آسکے۔ چوں کہ انسان سلطنت کا تصور تخت سے اور پکڑنے کا تصور ہاتھ سے جوڑتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی وسعت سلطنت اور عظمت اقتدار کو ظاہر کرنے کے لیے مخاطب کی قوت ادراک کو سامنے رکھ کر انھیں کے الفاظ میں اس کو واضح کیا ہے تاکہ انسان اس کے ادراک نہ کر سکنے پر پریشان خاطر نہ ہو سکے۔

بہر حال زمخشری کے عقائد اعتزال سے اختلاف کرنا بہت مناسب اور ضروری ہے مگر تنقید میں مبالغہ اور بیجا تشدد سے بچنا بھی ضروری ہے اور یہی انصاف کا تقاضا ہے۔ اس تقاضے کو پورا کرنا ہر ناقد کا فرض ہے۔

البتہ زمخشری نے فضائل کے سلسلے میں نہایت ہی موضوع اور اسرائیلی روایات کو اپنی تفسیر میں جگہ دی ہے اور اس طرح ان کا ذکر کرتے ہیں گویا ان کے نزدیک یہ ثابت شدہ حقیقتیں ہیں۔ خاص طور سے اکثر سورتوں کے آخر میں ان سورتوں کی اہمیت و فضیلت بیان کرنے میں بے احتیاطی سے کام لیتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ دیگر امور و معاملات میں بھی اسرائیلی اور موضوع حدیثوں کو بنیاد بناتے ہیں جو کسی طرح اس جیسی بلند پایہ تصنیف کے لیے مناسب نہیں ہے۔ مثلاً آیت:

وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ
تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ (النمل: ۸۲)

کی تفسیر لکھتے ہوئے انھوں نے اس جانور کی تفصیل اسرائیلی روایات کی بنیاد پر بہت اہمیت کے ساتھ بیان کی ہے۔

یہ مقالہ ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے زیر اہتمام منعقدہ علمی مجلس میں [illegible] فروری ۱۹۹۵ء کو پیش کیا گیا تھا۔ اس کے بعض مباحث (بالخصوص مسلم بادشاہوں اور ان کے معاصر علما کی عام قرآن فہمی سے دور رکھنے کی باقاعدہ کوشش) محل نظر ہیں اور مزید تحقیق و واضح ثبوت کے طالب ہیں۔ — مدیر

فتاویٰ فیروز شاہی اور غیر مسلموں کے ساتھ برتاؤ کے مسائل

ڈاکٹر ظفر الاسلام *

ہندوستان میں مسلم و غیر مسلم کے مابین تعلقات کے مسائل اسی زمانے سے رونما ہوئے جب یہاں کے ساحلی علاقوں میں مسلم تاجروں کی نوآبادیاں قائم ہوئیں لیکن ان مسائل اور خاص طور سے ہندوؤں کی شرعی حیثیت نے صحیح معنوں میں اس وقت اہمیت اختیار کی جب یہاں باقاعدہ مسلم حکومت کا قیام عمل میں آیا اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین تعلقات و باہمی معاملات کے نئے نئے مواقع پیدا ہوئے۔ سماجی زندگی کے یہ نئے مسائل عوام و خواص اور علماء و فقہاء سب کی دلچسپی کا باعث بنے۔ تاریخی کتب میں اس مسئلے پر کچھ بکھرا ہوا مواد ملتا ہے اور کہیں کہیں معاصر علماء کے نقطۂ نظر کی وضاحت بھی پائی جاتی ہے، لیکن جس شرح و بسط کے ساتھ فتاویٰ فیروز شاہی میں اس مسئلے پر بحث کی گئی ہے وہ اس عہد کی دوسری فقہی تالیفات میں مفقود ہے۔ اس مجموعۂ فتاویٰ کی بحث اس اعتبار سے اور زیادہ اہمیت کی حامل ہے کہ یہ اس سلطان کے دور سے تعلق رکھتی ہے جس سے مورخین عام طور پر مذہبی کٹرپن، ہندوؤں کے تئیں متعصبانہ رویہ اور آج کل کی نئی اصطلاح میں "بنیاد پرستی" منسوب کرتے ہیں۔ فتاویٰ فیروز شاہی کے متعلقہ مباحث پر روشنی ڈالنے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے کے مرکزی نکتہ (ہندوؤں کی شرعی حیثیت) پر غور کیا جائے اور اس سے متعلق معاصر علماء کے خیالات اور سلاطین کے نقطۂ نظر کی مختصراً وضاحت کی جائے۔

ہندوؤں کی شرعی حیثیت کا مسئلہ سب سے پہلے اس وقت زیر بحث آیا جب سندھ میں محمد بن قاسم کے ذریعہ ۷۱۲ء میں مسلم حکومت قائم ہوئی۔ عراق کے گورنر اور معاصر علماء کی رائے کے مطابق محمد بن قاسم نے وہاں کے ہندوؤں کو ذمی حیثیت سے تسلیم کیا۔ غالباً یہ فیصلہ کرتے وقت انھیں "شبہ اہل کتاب" کے زمرہ میں شامل کیا گیا۔ مزید برآں تاریخی شواہد سے یہ بھی صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم کی حکومت میں ان پر ذمی کے قوانین نافذ کیے گئے اور اس حیثیت سے ان کے جو بھی حقوق ہوتے تھے وہ انھیں دیے گئے تھے۔ لیکن عہد سلطنت میں یہ مسئلہ پھر موضوع بحث بنا اور اس پر علماء کی مختلف رائیں سامنے آئیں۔ علماء کا ایک طبقہ انھیں اہل ذمہ قرار دینے کے حق میں تھا جب کہ دوسرا (زیادہ تر شافعی مسلک کے حامل علماء) انھیں ذمی کے حقوق دینے کے خلاف تھا۔ سلطان التتمش (۱۲۱۱-۱۲۳۶ء) کے ہم عصر مشہور عالم سید نور الدین مبارک غزنوی جو شافعی مسلک سے تعلق رکھتے تھے۔ معاصر مورخ ضیاء برنی کے بیان کے مطابق اس عہد میں علماء کے ایک وفد نے

---

* ریڈر، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، اے۔ ایم۔ یو۔ علی گڑھ

سلطان سے ملاقات کے دوران ہندوؤں کو اہل ذمہ کے حقوق نہ دینے کا مشورہ دیا تھا۔ یہ عین ممکن ہے کہ نورالدین مبارک غزنوی بھی اس مذہبی خیال سے متفق ہوں۔ برنی خود بھی ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت دینے کے حق میں نہ تھے اس کے برعکس جمہور علماء الحسن حنفی قرار دینے کے قائل تھے اور سلاطین دہلی بھی اسی مسلک کے پیرو تھے جیسا کہ برنی خود اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ معاصر تاریخی لٹریچر میں ہندوؤں کے لیے لفظ ذمی کے استعمال کی متعدد مثالیں ملتی ہیں تصنیفات فیروز شاہی میں درج ہے کہ ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے بلکہ صاف لفظوں میں ان پر ذمی کے احکام نافذ کیے جانے کا بیان ملتا ہے۔ فتاویٰ فیروز شاہی جو سلطان فیروز شاہ کی ایما پر ترتیب دیا گیا تھا جمہور علماء کے خیالات کا ترجمان نظر آتا ہے۔ گو مسلم و غیر مسلم تعلقات کے مسائل کے ضمن میں اس فتاویٰ میں بالعموم "ذمی" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے لیکن اسے ہندوؤں پر منطبق کرنا مقصود ہوگا۔

فتاویٰ فیروز شاہی میں غیر مسلموں سے تعلقات کی بابت جو مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ ان کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ دونوں طبقوں کے لوگوں کے مابین معاشرت کے اصول و آداب کیا ہوں گے اور سماجی زندگی میں دونوں کے ایک دوسرے سے تعلقات کی نوعیت کیا ہوگی۔ ذیل کے سوالات و جوابات سے ذمیوں کے معاشرتی حقوق واضح ہوں گے اور ہندوؤں کی حیثیت کے تعین میں بھی مدد ملے گی۔

سب سے پہلے معاشرتی زندگی سے متعلق فتاویٰ فیروز شاہی میں مذکور چند سوال و جواب ملاحظہ ہوں۔

(استفتاء) اگر ذمی بر مسلمان سلام گفت و مسلمان گفت و علیک۔ شرعاً جائز باشد یا نی۔

(فتویٰ) باکی نیست واللہ اعلم۔

(سوال) کیا مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی ذمی کے سلام کا جواب "وعلیک" کہہ دے۔

(جواب) اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی مسلمان را خانۂ خود را مہمان می طلبد و میان مسلمان و ذمی دوستی و مخالطت نیست مگر آں کہ در تجارت میان ایشاں آشنائی شدہ است شرعاً آں مسلمان را حلال باشد کہ خانۂ آں ذمی برود و مہمان شود یا نی۔

(فتویٰ) شود واللہ اعلم

(سوال) اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کو اپنے یہاں مہمان کی حیثیت سے بلاتا ہے اور ان دونوں کے مابین تجارتی راہ و رسم کے علاوہ اور کوئی بنائے دوستی و تعلق نہیں ہے تو کیا اس مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ اس ذمی کے گھر جائے اور اس کا مہمان ہو۔

(جواب) (مہمان) ہو سکتا ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی بیمار شود مسلمان پرسیدن او می رود شرعاً جائز باشد یا نی۔

(فتویٰ) باشد۔ واللہ اعلم۔
(سوال) اگر ذمی بیمار ہو جائے تو کیا کسی مسلمان کو اس کی عیادت کے لیے جانا جائز ہوگا یا نہیں؟
(جواب) جائز ہوگا۔
(استفتاء) در آوند مشرکان و ذمیان نان خوردن و آب خوردن مکروہ باشد یا نی
(فتویٰ) باشد۔ واللہ اعلم
(سوال) مشرکوں اور ذمیوں کے برتن میں کھانا پینا مکروہ ہوگا کہ نہیں؟
(جواب) مکروہ ہوگا۔
(استفتاء) اگر مردی صدقہ فطر بفقراء ذمی می دہد فرضًا جائز باشد یا نی۔
(فتویٰ) باشد۔ واللہ اعلم
(سوال) اگر کوئی ذمی فقیر کو صدقہ فطر دیتا ہے، شریعت کی رو سے جائز ہوگا کہ نہیں؟
(جواب) جائز ہوگا۔
(استفتاء) اگر طعام بکفارت بذمی می دہد فرضًا جائز باشد یا نی۔
(فتویٰ) باشد۔ واللہ اعلم
(سوال) اگر کفارہ میں کسی ذمی کو کھانا دیا جائے تو فرضًا جائز ہوگا کہ نہیں۔
(جواب) جائز ہوگا۔
(استفتاء) اگر کافری دعائی کند خدائے را روا باشد کہ بگویند کہ دعاء او مستجاب خواہد شد۔
(فتویٰ) باشد
(سوال) اگر کوئی کافر خدائے تعالیٰ سے دعا کرتا ہے تو یہ کہنا جائز ہوگا کہ اس کی دعا قبول ہو۔
(جواب) جائز ہوگا۔

مذکورہ بالا سوالات و جوابات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فتاوای فیروز شاہی نے مسلم و غیر مسلم کے درمیان معاشرتی زندگی کے ان اصول و آداب کے جاری رہنے کو روا رکھا ہے جو عام طور پر مسلمانوں کے مابین معمول بہ ہوتے ہیں۔ وہ سب مسائل میں مختلف فقہاء کی آراء کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مولف فتاوی نے ان فقہاء کی پیروی کی ہے جو غیر مسلم سے تعلقات کے معاملے میں معتدل و نرم رویہ کو ترجیح دیتے ہیں۔

سلطنت کے عہد ہندوستان میں ہندو و مسلم تعلقات کے ایسے خصوصی مسائل [illegible]
[illegible] اس وقت ایسے واقعات کی کوئی [illegible]

ایک بھائی نے اسلام قبول کر لیا ہے تو دوسرا اپنے قدیم مذہب پر قائم ہے۔ ایک گھر کے کچھ افراد دولت اسلام سے مالا مال ہو گئے ہیں تو دوسرے اس سے محروم ہیں۔ ظاہر ہے اس نوع کی صورت حال اپنے ساتھ معاشرتی زندگی کے بہت سے مسائل لائی ہوگی۔ فتاویٰ فیروز شاہی میں اس نوع کے مسائل کی جھلک بھی ملتی ہے۔

(استفتاء) اگر مسلمان پدر و مادر کافر دارد برایں مسلمان نفقہ و نیکو کردن در حق ایشان خدمت و زیارت ایشان برایں مسلمان واجب باشد یا نہ۔

(فتویٰ) باشد۔ واللہ اعلم

(سوال) اگر کسی مسلم کے والدین کافر ہوں تو کیا بیٹے پر واجب ہے کہ وہ اپنے والدین کی خدمت کرے، ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آئے اور ان پر مال و دولت خرچ کرے۔

(جواب) واجب ہے۔

(استفتاء) اگر مسلمان پدر ذمی دارد و این ذمی نمی تواند کہ در بتخانہ برود و معصیت کند پسر مسلمان را می گوید کہ مرا در بتخانہ برساں شرعاً آں پسر را شاید کہ آن پدر را بکشد و در بتخانہ برساند یانی۔

(فتویٰ) نی واللہ اعلم

(سوال) اگر کسی مسلمان کا باپ ذمی ہے اور اس میں اتنی سکت نہیں کہ وہ (تنہا) بتخانہ جائے اور معصیت کا ارتکاب کرے (پوجا پاٹ کرے) وہ اپنے مسلمان بیٹے سے یہ کہتا ہے کہ وہ اسے مندر تک پہنچا دے تو کیا شریعت کی رو سے اسے بتخانہ تک پہنچانا چاہیے یا نہیں۔

(جواب) نہیں۔

(استفتاء) وما قولہم و اگر آں پدر ذمی در بتخانہ است پسر را می گوید کہ مرا در خانہ برساں شرعاً درین صورت شاید کہ اورا در خانہ برساند یانی۔

(فتویٰ) شاید واللہ اعلم

(سوال) اگر یہ ذمی باپ بتخانہ میں بیٹھا ہوا ہے اور اپنے مسلمان بیٹے سے اسے گھر پہنچانے کے لیے کہتا ہے تو کیا اس صورت میں اسے اپنے باپ کو گھر پہنچانا چاہیے کہ نہیں۔

(جواب) چاہیے۔

ان مباحث سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ جہاں تک ایک مسلم اور اس کے کافر والدین یا رشتہ داروں کے مابین عام تعلقات اور حقوق کی ادائیگی کا معاملہ ہے تو فتاویٰ فیروز شاہی اس کی پوری پوری اجازت دیتا ہے لیکن جب اہلیت کا سوال آتا ہے تو وہ غیر مسلم والدین کی اطاعت یا مدد کو ناروا تصور کرتا ہے۔ یہ اصول ملحوظ رکھ کر دونوں سوالوں کے

جہات سے ان کی علاحدہ واضح ہو تی ہے۔ پہلی صورت میں بلا کسی مدد معصیت الٰہی میں تعاون کے مترادف تھی اسی لیے اس میں عدم جواز کا فتوی دیا گیا جب کہ دوسری صورت میں یہ بات نہیں تھی اسی لیے اس کی اجازت دی گئی۔ اسی اصول کی بنیاد پر دوسرے معاملات میں بھی ایک گھر یا خاندان کے مسلم و غیر مسلم افراد کے باہمی تعلقات کی شرعی نوعیت بخوبی متعین کی جاسکتی ہے۔ سلطان فیروز شاہ کے دور میں ان مسائل کی نوعیت اس سے بھی واضح ہوتی ہے کہ اس نے اشاعت اسلام کی کوششوں کی بھرپور حوصلہ افزائی کی اور اس کے نتیجے میں اس دور میں بہت سے لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے۔

ایک ایسے مشترک سماج میں جہاں ہندو و مسلم ساتھ ساتھ رہتے تھے اور روزمرہ کی زندگی میں ایک دوسرے سے بہت قریب تھے عام تعلقات کے علاوہ لین دین اور اقتصادی معاملات میں بھی وہ ایک دوسرے سے منسلک تھے۔ مثال کے طور پر دو پڑوسی کی حیثیت سے مالک و خادم کے روپ میں یا قرض دہندہ و مقروض کی صورت میں باہمی معاملات کے مختلف پہلو تھے۔ فتاویٰ فیروز شاہی نے اس نوع کے مسائل سے بھی بحث کی ہے۔ ان سے نہ صرف ذمی کی حیثیت سے ہندوؤں کے معاشرتی حقوق کی مزید وضاحت ہوتی ہے بلکہ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس وقت کے سماج میں انھیں پوری طرح سماجی تحفظ حاصل تھا جیسا کہ ذیل کے سوالات و جوابات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(استفتا) اندرانچہ زید یک منزل خانہ ملک خود بر دست عمرو بہ بیع صحیح و شرعی فروخت، درین خانہ بکر ذمی شفیع است، شرعاً این ذمی تواند کہ این خانہ را بعد تحقیق شرائط شفعہ گیرد یا نی۔

(فتوی) تواند واللہ اعلم

(سوال) اس مسئلہ میں کیا رائے ہے کہ زید نے اپنے ایک گھر کو عمرو کو صحیح و شرعی طور پر فروخت کیا اور زید کے اس گھر میں ایک ذمی (پڑوسی) حق شفعہ رکھتا ہے کیا وہ ذمی قانونی طور پر اس گھر کو شفعہ کے شرائط کے مطابق حاصل کرسکتا ہے۔

(جواب) حاصل کرسکتا ہے۔

(استفتا) اگر مسلمانی بندۂ کافر دارد شرعاً صدقہ فطر این بندۂ کافر بر مولی مسلم واجب شود یا نی۔

(فتوی) شود واللہ اعلم

(سوال) اگر کوئی کافر کسی مسلمان کے یہاں ملازم ہے تو کیا مالک پر واجب ہے کہ وہ اس ملازم کی جانب سے صدقہ فطر ادا کرے۔

(جواب) واجب ہوگا۔

(استفتا) صاحبہم واگر کافری بندۂ مسلمان دارد شرعاً صدقہ فطر این بندہ مسلمان بر مولی کافر واجب شود یا نی۔

(فتوی) نی واللہ اعلم

(سوال) اندراگر کسی کافر کے یہاں کوئی مسلمان ملازم ہو تو کیا اس کافر پر مسلمان ملازم

کی جانب سے صدقۂ فطر کی ادائیگی واجب ہوگی۔

(جواب): نہیں۔

(استفتاء) اگر ذمی صد درم مشتق بر مسلمان (ذمی) را دارد و مسلمان را جای دین ذمی حبس کنند یا نی۔

(فتویٰ) کنند واللہ اعلم

(سوال) اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کا مثال کے طور پر سو درہم کا مقروض ہے (اور وہ قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہے) تو کیا اس مسلمان کو قید کیا جا سکتا ہے کہ نہیں۔

(جواب) کیا جا سکتا ہے۔

ان مباحث سے یہ اچھی طرح عیاں ہوتا ہے کہ حق شفعہ کے استعمال اور معاملہ قرض کے تصفیے میں ایک غیر مسلم کو بھی قانونی چارہ جوئی کے وہی حقوق حاصل تھے جن سے ایک مسلم بہرہ ور تھا۔ صدقۂ فطر کی مذکورہ دونوں صورتوں میں جو فیصلہ دیا گیا ہے اس سے اسلامی شریعت کی انصاف پسندی مزید واضح ہوتی ہے۔ مختلف معاشرتی حقوق میں مسلم و غیر مسلم کے مابین عدم تفریق پر مزید دلیل اس سے فراہم کی جا سکتی ہے کہ فتاویٰ میں متعدد سوالات کے جواب میں زمین کی ملکیت کا حصول اور اس کے استعمال کا حق اسی طور پر غیر مسلمین کو دیا گیا ہے جیسا کہ ان صورتوں میں مسلمانوں کو حاصل ہوتا ہے مثال کے طور پر استفتاء و فتوے ملاحظہ ہوں۔

(استفتاء): اگر ذمی زمین موات را احیا کردہ احیائے کہ دشرعی شرعاً آں زمین را مالک شود یا نی

(فتویٰ): شود. واللہ اعلم

(سوال): اگر ایک ذمی صحیح یا شرعی طور پر افتادہ زمین کو اپنی کاشت میں لاتا ہے تو کیا وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔

(جواب): ہو جائے گا۔

(استفتاء): واگر خصمان زمینہا کہ خراج و جزیہ قبول کردہ اند زمینی از زمینہای خود فروشند یا تصرف ملاک می کنند شرعاً جائز باشد یا نی۔

(فتویٰ): باشد واللہ اعلم

(سوال): اگر وہ لوگ جنہوں نے جزیہ و خراج کی ادائیگی قبول کر لی ہے اپنی زمین کے کسی حصہ کو فروخت کریں یا اس میں کوئی مالکانہ تصرف کریں تو کیا شریعت کی رو سے جائز ہوگا کہ نہیں۔

(جواب): جائز ہوگا۔

(استفتاء) اگر ذمی زمین عشری کہ خرید شرعاً آں ذمی عشر واجب شود یا خراج۔

(فتویٰ): خراج۔ واللہ اعلم

(سوال): اگر کوئی ذمی عشری زمین کا کوئی حصہ خریدتا ہے تو اس پر عشر کی ادائیگی واجب ہوگی یا خراج۔

(جواب): خراج کی ادائیگی واجب ہوگی۔

(استفتاء): اگر مسلمانی از کافری زمین خراجی بخرید خرا آن زمین خراجی باشد یا عشری

(فتویٰ): خراجی۔ واللہ اعلم

(سوال): اگر کوئی مسلمان کسی کافر سے خراجی زمین خریدتا ہے تو کیا یہ زمین خراجی باقی رہے گی یا عشری ہو جائے گی۔

(جواب) خراجی باقی رہے گی۔

اس طرح فتاویٰ فیروز شاہی کی رو سے ذمی نہ صرف اپنی زمینوں پر قبضہ قایم رکھنے کے مجاز تھے بلکہ ان میں مالکانہ حقوق بھی حاصل تھے اور انھیں اسی طرح خرید و فروخت کی آزادی حاصل تھی جس طرح مسلمانوں کو یہ حقوق ملے ہوئے تھے۔ مزید براں اختارہ آراضی میں شرعی اصولوں کے مطابق مالکانہ حقوق ثبت کرنے کی آسانیاں ذمیوں کو بھی حاصل تھیں۔ اس سے آگے بڑھ کر فتاویٰ فیروز شاہی نے جان و مال اور جائداد کی حفاظت کے سلسلے میں ذمیوں کے ان حقوق کی بھی وضاحت کی ہے جو اسلامی شریعت میں ان کے لیے متعین ہیں۔ مثال کے طور پر ایک استفتاء و فتویٰ ملاحظہ ہو۔

(استفتاء): دیت ذمی و مستامن با دیت مسلمان برابر باشد یا نی۔

(فتویٰ): باشد واللہ اعلم

(سوال): ذمی و مستامن کا خون بہا ایک مسلمان کے خون بہا کے برابر ہوگا کہ نہیں۔

(جواب): برابر ہوگا۔

جہاں تک ان کے اموال و املاک کا سوال ہے فتاویٰ فیروز شاہی میں ان کی حرمت و حفاظت پر اس قدر زور دیا ہے کہ وہ ان کی ان چیزوں کو نقصان پہنچانے یا تلف کرنے کو بھی روا تصور نہیں کرتا جن کو ذمی مسلمانوں کے شہر میں رکھنے کے مجاز نہیں ہیں۔

(استفتاء) واگر آں ذمی را خبر شدہ بود کہ خمر و خنزیر در شہر نہ آرند و باز دیگر آورد خمر را بادشاہ مسلمان اورا ادب کند یا نی۔

(فتویٰ): بکند واللہ اعلم

(سوال): اگر ذمی کو یہ معلوم ہو کہ (مسلمانوں کے شہر میں) شراب و خنزیر نہیں لانا چاہیے اس کے باوجود وہ ذمی دوبارہ اسے لے آیا تو کیا مسلم حکمراں اس کی سرزنش کرے

(جواب): کرے

(استفتاء) واگر آں ذمی عالم بود کہ خمر و خنزیر در شہر مسلمانان در نہاد ندو منع

لهذه وآمده خمر را بادشاه مسلمان آن خمر را ریختن و خوک اورا کشتن فرماید یا نی۔

(فتوی)، نی واللہ اعلم

(سوال) اور ان کا کیا خیال ہے اگر اس ذمی کو یہ علم ہو کہ شراب و خنزیر مسلمانوں کے شہر میں نہیں لانا چاہیے اس کے باوجود وہ باز نہ آیا اور ان چیزوں کو لے آیا تو کیا مسلم حکمران شراب کو بہا ڈالنے اور خنزیر کو مار ڈالنے کا حکم دے یا نہ۔

(جواب)، نہ دے۔

(استفتاء)، وما قولہم واگر مسلمانی آن خمر را تلف کرد شرعا بران مسلمان ضمان آن خمر واجب شود یا نی۔

(فتوی)، شود۔ واللہ اعلم

(سوال)، اور اگر کوئی مسلمان اس شراب کو ضایع کردے تو اس پر اس کا تاوان واجب ہوگا کہ نہیں۔

(جواب)، ہوگا۔

ان سوالات وجوابات سے کافی واضح ہوتا ہے کہ مسلم شہروں میں خمر و خنزیر لانے پر ذمی ضابطہ شکنی کے لیے موجب سزا قرار دیے جا سکتے ہیں لیکن ان چیزوں کو تباہ و برباد نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ ذمیوں کے نزدیک ان کی حیثیت مال ہے اور مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے حرام ہونے کی وجہ سے ان کی اس حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

ہندوؤں کے مذہبی طور طریقوں سے متعلق بھی متعدد سوالات وجوابات اس مجموعۂ فتاوی میں مذکور ہیں ان سے اتنا یہ ثابت ہوتا ہے کہ کچھ شرائط کے ساتھ وہ اپنے مذہبی رسوم ورواج پر عمل آوری کے مجاز تھے، وہ مندروں میں پوجا پاٹ کرسکتے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شریعت کے قانون کے تحت مسلمانوں کے شہروں میں نئے مندروں کی تعمیر کے لیے ممنوع تھی لیکن پرانے مندروں کی مرمت کی انہیں پوری اجازت حاصل تھی۔ ذیل کا استفتاء وفتوی اسی مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی بتخانہ در شہری از شہرہای مسلمانان احداث می کند کہ پیش ازین نبود چوں شہر مسلمانان موضع شعار اسلام است شرعا والی و مسلمانان را رسد کہ اورا از احداث آں بتخانہ منع کنند یا نی۔

(فتوی)، رسد واللہ اعلم

(سوال)، اگر ذمی مسلمانوں کے کسی ایسے شہر میں بتخانہ تعمیر کرتا ہے جس میں پہلے نہ تھا اس صورت میں جب کہ مسلمانوں کا شہر اسلامی شعار قائم کیے جانے کے لیے ہوتا ہے، کیا شریعت کی رو سے حکمران اور مسلمانوں کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اسے تعمیر سے روکیں۔

(جواب) حق پہنچتا ہے۔

(استفتاء) واگر در دیہی از دیہای دارالاسلام (بتخانہ) احداث می کنند و دران شعار اسلام اقامت نمی کنند شرعاً او را منع کنند یا نہ۔

(فتوی): نی واللہ اعلم بالصواب

(سوال) اور اگر ذمی اسلامی مملکت کے کسی ایسے گاؤں میں مندر تعمیر کرتا ہے جہاں اسلامی شعائر (جمعہ، عیدین وحدود) قایم نہیں کیے جاتے تو کیا شریعت کی رو سے اس تعمیر سے اسے روکا جائے کہ نہیں۔

(جواب)، نہیں۔

اوپر کے مباحث کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتاوی فیروز شاہی کی رو سے ذمیوں (بشمول ہندو) کو مختلف سماجی ومعاشی حقوق حاصل تھے، مذہبی معاملات میں بھی وہ کافی حد تک آزاد تھے البتہ ایک مسلم حکومت کے شہری ہونے کی حیثیت سے اس سلسلے میں ان پر کچھ پابندیاں ضرور عاید تھیں اور وہ بھی بالخصوص اس مقصد کے تحت کہ عوام کی اخلاقی وسماجی زندگی میں بگاڑ نہ آنے پائے۔ مذکورہ استفتاء وفتوی کے تحت جو مسائل زیر بحث آئے ہیں ان سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ معاصر علماء وفقہاء نے اس وقت کے دیگر مسائل کے ساتھ مسلم وغیر مسلم تعلقات کے موضوع میں بھی دلچسپی لی اور اختلافی مسائل میں انھوں نے اس نقطۂ نظر کو ترجیح دیا جو ہندوستانی سماج اور ماحول میں زیادہ موزوں وقابل عمل تھا۔

یہاں اس حقیقت کا اظہار ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلمین کی بابت فتاوی فیروز شاہی کے مذکورہ موقف کے برخلاف فیروز شاہ تغلق کے بارے میں جدید مورخین عام طور پر یہ تاثر دیتے ہیں کہ وہ ایک شدید قسم کا متعصب سلطان تھا جس نے ہندوؤں کے ساتھ زیادتی کی اور ان پر بیجا پابندیاں عاید کیں۔ دراصل یہ تاثر سلطان کے مذہبی وسیاسی نظریات کو صحیح طور پر نہ سمجھنے اور ہندوؤں کے ساتھ اس کے رویہ کو اس کے عام اصول سیاست اور طرز حکمرانی سے الگ کر کے دیکھنے کی پیداوار ہے۔ ایک مسلم حکمران کی حیثیت سے فیروز شاہ نے اپنا مطمح نظر شرعی قوانین کی روشنی میں حکومت کے نظم ونسق کی اصلاح نیز عوام کی اخلاقی وسماجی زندگی کی درستگی اور عوام کی فلاح وبہبود کو بنایا تھا۔[٩] اس کی سیاسی پالیسی اور انتظامی حکمت عملی (خواہ اس کا تعلق مسلمانوں سے ہو یا غیر مسلموں سے) پر غور کیا جائے تو ان میں اسی جذبے کی کارفرمائی نظر آئے گی۔ ستم بالائے ستم یہ کہ سلطان کی مذہبیت اور دین پسندی کو اس انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ تعصب وتنگ نظری کا رویہ تھا حالانکہ دونوں کو لازم وملزوم سمجھنا کسی طریقے سے بھی صحیح ومنطقی نہیں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ سلطان نے شرعی قوانین کے نفاذ پر خاص زور دیا لیکن اس کا مطلب ہندوؤں کے حقوق کی نفی اور مسلمانوں کی بیجا حمایت کرنا نہ تھا۔ اس نے مذکورہ بالا جذبے کے تحت جو اقدامات کیے یا حکومت کے اصول وضوابط میں جو تبدیلی کی ان کا تعلق بغیر کسی خصوصیت جملہ عوام سے تھا۔ مثال کے طور پر قانون شریعت اور نظام محاصل میں تطابق پیدا کرنے کے لیے اس نے ان تمام محاصل کو ممنوع قرار دیا جو شریعت سے ثابت نہ تھے۔ ظاہر ہے اس اقدام سے ہندو ومسلم سبھی کو راحت ملی۔ قانون جزیہ کے نفاذ کو اس کے مذہبی تعصب اور ہندوؤں کے ساتھ سخت رویے کی ایک مشہور مثال کے طور پر پیش کیا جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی نیا قانون نہ تھا ہندوستان

میں پہلی بار عہد فیروز شاہی میں نافذ کیا گیا، بلکہ شریعت کی روشنی میں اس قانون کی تجدید مقصود تھی جو اس سلطان کے زمانے میں انجام پائی۔ اس کا ایک حصہ یہ بھی تھا کہ سلطان نے اس سے برہمنوں کا استثناء ختم کر دیا اور یہ فیصلہ اس بنیاد پر لیا گیا کہ برہمن صحیح معنوں میں ذمیوں کے اس طبقہ (معابد کے خدام) میں شامل نہیں کیے جا سکتے جو شرعی طور پر اس سے مستثنیٰ قرار پاتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جدید مورخین کے یہاں اس قانونی ترمیم کو بہت زیادہ شہرت حاصل ہے لیکن اس کا ذکر بہت کم کیا جاتا ہے کہ اس نے برہمنوں کے سلسلے میں شرح جزیہ میں تخفیف کی اور ان کے تمام طبقوں (امیر، متوسط، ادنیٰ) پر یکساں طور پر سالانہ فی کس ایک خلہ عاید کیا۔ اصل یہ ہے کہ جزیہ کے نفاذ میں سلطان کی دلچسپی یا اس سے متعلق قانون کی اصلاح کو اس کے پورے نظم مملکت کے سیاق میں دیکھنا چاہیے جس میں شریعت کے قوانین سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش نمایاں نظر آتی ہے۔ یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ سلطان نے ایک جانب ہندو عورتوں کا مندروں میں جانا ممنوع قرار دیا تو دوسری جانب مختلف مزاروں پر سالانہ عرس کے موقع پر مسلم عورتوں کی زیارت پر بھی پابندی عاید کی۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں اقدامات کے وقت سلطان کے پیش نظر ان اخلاقی برائیوں کا سد باب رہا ہوگا جو ایسے مواقع پر مرد و زن کے باہمی اختلاط سے جنم پاتی ہیں۔ اسی تناظر میں یہ بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ سلطان نے ان فرقوں اور تحریکوں کے اہم ارکان کو قرار واقعی سزا دینے میں کسی امتیازی رویہ کا ثبوت نہیں دیا جو اپنے گمراہ کن نظریات اور غیر اخلاقی اعمال کے ذریعے ذہنی بے راہ روی اور فکری بے چینی پیدا کر رہے تھے۔ ان میں اباحتی اور ملاحدہ فرقے کے سرغنے اور گمراہی پھیلانے والے بعض نام نہاد صوفیاء شامل تھے اور فتنۂ ارتداد کو ہوا دینے والے بعض برہمن بھی۔

سلطان فیروز شاہ کی ہندو مخالف پالیسی کے پروپیگنڈے میں منادر کے انہدام کی مثالیں بھی بڑے زور و شور کے ساتھ پیش کی جاتی ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ معاصر ماخذ میں ان واقعات کی تفصیلات کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو یہ واضح ہوگا کہ اس طرح کے اقدام کے پیچھے بھی اسلامی قانون کے بعض دفعات کی تعمیل یا اخلاقی خرابیوں کے دور کرنے کا جذبہ کارفرما تھا۔ تغلق پور، صالح پور اور گوہانہ کے منادر کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ سلطان نے ان کو منہدم کرا کر اس وجہ سے حکم دیا تھا کہ وہ نئے منادر تھے جو اسلامی ضابطے کی خلاف ورزی میں بنائے گئے تھے۔ بعض منادر کے مسمار کیے جانے کی وجہ واضح طور پر یہ بیان کی گئی کہ وہ بداخلاقی اور منکرات کا اڈہ بن گئے تھے۔ جاج نگر اور نگر کوٹ کے منادر فوجی مہم کے دوران منہدم ہوئے جیسا کہ مورخین صراحت کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ایشور ٹوپا کا یہ تبصرہ بہت متوازن معلوم ہوتا ہے۔

> فیروز شاہ نے ایک طرف اسلامی قانون کے تحت اور دوسری طرف
> پبلک بھلائی کے پیش نظر ان مندروں کو توڑا۔ فیروز شاہ نے عام طور
> سے بحیثیت سرکاری پالیسی کے مندر نہیں توڑے۔

اس سے اور آگے بڑھ کر سلطان کی علمی دلچسپیوں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کا دائرہ بھی بہت وسیع اور تنگ نظری سے خالی تھا۔ بلاشبہ مذہبی علوم بالخصوص فقہ اسلامی سے اسے خصوصی شغف تھا لیکن اسی کے ساتھ تاریخ، ہیئت و طب میں بھی اس کی دلچسپی کا ثبوت ملتا ہے۔ اس سے اہم یہ کہ اس نے ہندوستانی علوم سے بھی نہ صرف سنسکرت کی کئی ایک کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرا کے مسلمانوں کو ہندوؤں کی علمی خدمات سے متعارف

گما یا ان کتابوں میں علم ہیئت کی ایک کتاب بھی شامل تھی جو ترجمہ کے بعد " دلائل فیروز شاہی " کے نام سے معروف ہوئی[۱۱]
ان تمام تفصیلات سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ سلطان فیروز شاہ کی ہندو مخالف پالیسی، تنگ نظری و بے جا سختی کی جو داستانیں بار بار دہرائی جاتی ہیں ان کا تاریخی حقائق سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ معاصر مآخذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے ہندوؤں سے متعلق جو اصول و ضوابط جاری کیے یا انتظامی قدم اٹھائے وہ اس کی عام سیاسی پالیسی اور اصلاحی کوششوں کا حصّہ تھے۔ ان سے مقصود نظم حکومت کو شریعت اسلامی سے منطبق کرنا اور مخرب اخلاق رسوم و رواج کو ختم کرکے عوام کی اخلاقی و معاشرتی زندگی میں سدھار لانا تھا نہ کہ کسی شخص یا فرقہ پر بے جا سختی کرنا یا اس کے سماجی و شہری حقوق کو سلب کرنا۔ گرچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ انتظامی اقدامات، سماجی اصلاحات اور ہندوؤں کے معاملے میں سلطان نے جو کچھ کیا وہ اسلامی شریعت کے عین مطابق تھا لیکن اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ ان تمام امور میں فرقہ قوانین کی ترویج کی ایک سنجیدہ کوشش نظر آتی ہے اس کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اس سلطان کے عہد میں ہندوؤں کو جو حقوق عطا ہوئے اور ان پر جو ذمہ داریاں عاید کی گئیں ان میں اور فتاویٰ فیروز شاہی کے مباحث میں کافی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ درحقیقت فتاویٰ فیروز شاہی اور اس عہد کی دوسری فقہی کتابوں کی تالیف کا مقصد یہی تھا کہ انفرادی و سماجی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے متعلق اسلامی قوانین کی اشاعت ہو اور لوگوں میں یہ رواج پائیں۔

حوالے

۱ محمد علی بن حامد بن ابی بکر الکوفی، چچ نامہ۔ حیدرآباد، ۱۹۳۹ء، ص ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳۔
۲ ضیاء الدین برنی تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء ص ۱۰۹، ۱۱۱
۳ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات۔ ص ۱۱۱۔ بحوالہ صحیفہ نعت محمدی، مخطوطہ رضا لائبریری، رام پور۔
۴ ضیاء الدین برنی۔ فتاویٰ جہانداری۔ روٹوگراف نمبر ۶۰ (مخطوطہ انڈیا آفس) ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، ورق ۱۲۰ الف۔
۵ ایضاً ۱۴۰ الف
۶ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۸۷، ۱۴۱، ۲۹۰، ۵۷۳، ۵۷۵۔ عفیف، تاریخ فیروز شاہی۔ ص ۱۸۰، ۳۶۶، ۳۸۲-۳۸۴۔
۷ فتوحات فیروز شاہی۔ ص ۵، ۹، ۱۲، ۱۷
۸ فتاویٰ فیروز شاہی۔ ۴۸۴ب، ۴۸۷ب
۹ ایضاً ۴۸۴ الف
۱۰ ایضاً ۳۳۹ ب
۱۱ ایضاً ۵۰۹ الف

فتاویٰ فیروز شاہی۔ ۶۲ ب

ایضاً ۱۹۶۔ الف

ایضاً ۲۰۰۔ الف

ایضاً ۵۰۹ الف

ایضاً ۲۱۴ ب

ایضاً ۲۱۴ ب

فتاویٰ فیروز شاہی

فتوحات فیروز شاہی۔ ص ۱۶-۱۷

یہاں اصلاً زیدہ ہونا چاہیے۔ غالباً یہ کتابت کی غلطی ہے۔

فتاویٰ فیروز شاہی ۴۵۴ الف

ایضاً ۶۲ الف

فتاویٰ فیروز شاہی ۶۲ الف

ایضاً ۵۰۸۔ ب

فتاویٰ فیروز شاہی ۴۵۰ الف، ۴۶۲، ۴۶۴۔ الف

ایضاً ۲۲۴ الف

ایضاً ۲۵۵ الف

فتاویٰ فیروز شاہی ۲۵۴ ب

ایضاً ۴۹۸ ب۔ نیز ملاحظہ کریں۔ ۲۳۶ب۲۳۶ الف۔

ایضاً ۵۰۸ الف

ایضاً ۵۰۸ الف

ایضاً ۵۰۸ الف

ایضاً ۲۱۴ ب

ایضاً ۲۱۸ الف

ایضاً ۲۱۸ ب

برنی، ضیاء الدین۔ تاریخ فیروز شاہی۔ ص ۵۴۸، ۵۶۱۔
فتوحات فیروز شاہی، ص ۱۲، ۵، ۱۳۵

عفیف، تاریخ فیروز شاہی کلکتہ، ۱۸۹۱ء ص ۳۸۳ اس سے متعلق تفصیلات مضمون عہد فیروز شاہی کا قلمی رسالہ، اسلامی قانون کے تناظر میں، میں ملاحظہ فرمائیں۔ تحقیقات اسلامی جنوری ۱۹۹۳ء ص ۲۲-۳۳

سجان رائے بھنڈاری۔ خلاصۃ التواریخ۔ دہلی ص

۴ فتوحات فیروز شاہی ص ۸، ۹

۵ ایضاً ص ۸، ۹ عفیف ص ۳۶۹-۳۷۲

۶ فتوحات فیروز شاہی ص ۹ - ۱۰

۷ ایضا ص ۹ - ۱۰

۸ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۴۳۰

۹ ایشور ٹوپا۔ ہندی مسلمان حکمرانوں کے سیاسی اصول، علی گڑھ، ۱۹۴۳، ص ۸۹

۱۰ سیرت فیروز شاہی ص ۱۴۷، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۴۰

۱۱ سیرت فیروز شاہی ص ۲۹۳ - ۰ عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۸ء ص ۱/۲۴۹

4.

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES

No. 1 (1957)	Rs. 7-00
Nos. 2 - 3 (1958-59)	Rs. 10-00
No. 4 (1960)	Rs. 12-00
No. 5 (1961)	Rs. 12-00
Nos. 6 - 7 (1962-63)	Rs. 12-00
Nos. 8 - 9 (1964-65)	Rs. 12-00
Nos. 10 - 12 (1966-79)	Rs. 15-00
Nos. 13 - 16 (1980-83)	Rs. 25-00
Nos. 17 - 21 (1984-88)	Rs. 25-00
No. 22 (1989)	Rs. 25-00
Nos. 23 - 25 (1990-92)	Rs. 30-00

Can be had from :

PUBLICATIONS DIVISION
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH - 202 002.

تحریک مشروطیت ایران اور شیخ فضل اللہ نوری

احسان الحق *

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں تقریباً تمام ایشیائی اور مشرقی اقوام جدید مغربی افکار و خیالات سے نبرد آزما دکھی جا سکتی ہیں۔ ان جدید نظریات میں جمہوریت (Democracy)، آزادی، برابری و مساوات، پارلیمانی طرز حکومت اور مشروطیت (Constitutionalism) خاص طور پر اہمیت رکھتے ہیں۔ مذکورہ زمانے میں اکثر مشرقی ممالک مثلاً ہندوستان، مصر، وغیرہ میں مشروطیت وجمہوریت اور پارلیمانی طرز حکومت کے لیے تحریکیں وجود میں آچکی تھیں۔ ایران میں بھی ٹھیک اسی زمانے میں (۱۹۰۵ میں) اس تحریک کا آغاز ہوا۔ اس وقت ایران میں قاچار خاندان کے بادشاہوں کی حکومت تھی جو ایک طرف تو نو آبادکاری طاقتوں کے زیر اثر تھے اور دوسری طرف بذات خود مطلق العنان حکمرانوں کی طرح حکومت کر رہے تھے۔ ایران کی تحریک مشروطیت (Constitutionalist Movement) انھیں حالات کا نتیجہ تھی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۱ء تقریباً سات سال تک یہ تحریک ایران میں سرگرم رہی اور بالآخر کامیابی سے ہم کنار ہوئی۔ اس تحریک میں عوام کا ہر طبقہ، دانشور، طلبا، صنعت کار، تجارت پیشہ، فن کار اور یہاں تک کے علماء نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ یہ مضمون اسی دور کے ایک عالم شیخ فضل اللہ نوری کے متعلق ہے۔

ایرانی تحریک مشروطیت میں روحانیت یعنی علماء کے رول کی اہمیت خاص طور پر اسے مقبول عام کرنے اور عوامی حمایت فراہم کرنے میں ان کے حصے کی اہمیت سے نہ تو ان کے مخالفین اور نہ ہی جدید مورخین انکار کرتے ہیں لیکن تحریک مشروطہ میں علماء کی فعالیت یا مشروطہ کے بارے میں ان کے نظریات اور خیالات ہمیشہ یکساں نہیں رہے اور نہ ہی انھوں نے واحد متحد جمعیت کی حیثیت سے اس میں حصہ لیا۔ اس لحاظ سے اس دور کی ایرانی روحانیت کو عام طور پر دو حصوں میں بانٹا جاتا ہے ایک گروہ مشروطیت پسند یا "روحانیون مشروطہ خواہ" علماء کے نام سے موسوم ہے، جب کہ دوسرا استبداد پسند علماء یا "روحانیون مستبد" کے گروہ کے نام سے مشہور ہے۔ مشروطیت پسند علماء انھیں کہا جاتا ہے جنھوں نے کھل کر نہ صرف تحریک مشروطیت کی حمایت کی بلکہ اسے مذہبی جواز بھی فراہم کیا۔ جب کہ استبداد پسند علماء نے تحریک مشروطہ کی مخالفت کی اور شاہ ایران اور اس کی حکومت کو کھل کر مدد دی۔ اول الذکر طبقے کے علماء میں سید محمد طباطبائی اور سید عبداللہ بہبہانی کا نام سرفہرست ہے جنھوں نے تہران سے تحریک کی قیادت کی ان علماء کو عراق میں علمائے نجف و کربلا کی حمایت

---

* شعبۂ اسلامیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

میں اس سلسلے میں کسی واضح سیاسی نظریہ کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ اثنا عشری سیاسی نظریے کے مطابق صرف اور صرف امام ہی واحد شخصیت ہے جو مذہبی اور سیاسی اقتدار کا مستحق ہے لیکن عہد وسطیٰ میں اثنا عشری فقہا نے کچھ ایسے فقہی نکات حاصل کیے ہیں جو موجودہ اور ہم عصر اقتدار و سلطنت سے چاہے وہ شیعی ہو یا غیر شیعی مصالحت اور باہمی مفاہمت قائم کیا جا سکے اور یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ غیبتِ امام کے زمانے میں امت کو انتشار اور زوال سے بچانے کے لیے موجودہ حکومتوں سے باہمی مصالحت کی بنیاد پر تعلقات رکھے جا سکتے ہیں۔ لیکن اصولی اور کلی طور پر غیبتِ کبریٰ کے زمانے کی ان تمام حکومتوں کو ناجائز اور غاصبانہ قرار دیا اور یہ بات بھی اصولی طور پر مانی جاتی رہی کہ شریعت اس کی تشریح اور نفاذ کا کام صرف اور صرف امام کا حق ہے۔

شیخ فضل اللہ نے اسی نکتہ کو مشروطیت اور مجلس (پارلیمنٹ) کے خلاف زبردست دلیل بنا کر پیش کیا ہے۔ ان کے مطابق چونکہ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی مجلس (پارلیمنٹ) کو قانون سازی کا بھی حق حاصل ہے اس لیے مجلس (پارلیمنٹ) کا قیام ایک طرح سے امام غائب کے تشریعی حقوق میں دخل اندازی اور ان کے اس حق کو غصب کرنے کے مترادف ہے جبکہ ان کے مطابق شریعت سراسر ارادۂ ایزدی کا نام ہے اور جہاں تک اس استدلال کا تعلق ہے کہ مجلس (پارلیمنٹ) صرف ان معاملات کے لیے قانون سازی کا کام کرے گی جس میں شریعت خاموش ہے، تو اس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ شریعت تمام انسانی معاملات چاہے وہ دینی یا اخلاقی ہو، سیاسی یا حکومتی ہو سب کا احاطہ کرتی ہے اور اس سلسلے میں کسی نئے قانون کی گنجائش نہیں رہتی اگر ایسا ہوتا کہ نیا زمانہ کسی نئے قانون یا شریعت کا محتاج ہوتا تو خدا خود اس کا انتظام ضرور کرتا۔ کیوں کہ یہ اثنا عشری عقائد کا اہم ستون ہے کہ خدا امت کو کبھی بغیر ہادی و رہبر کے اکیلا نہیں چھوڑتا اور اگر شریعت ناقص اور فرسودہ ہو گئی ہے تو اس کا بھی انتظام اللہ کی طرف سے کسی نبی یا امام کی بعثت کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

اسی بنیادی اعتراض کے ساتھ انھوں نے تحریک مشروطہ کی مخالفت شروع کی۔ تاہم انھوں نے اس بات کے امکان سے انکار نہیں کیا کہ ایک نئے دستور اور مجلس (پارلیمنٹ) کا قیام عمل میں آ سکتا ہے۔ بشرطیکہ دستور خالصتاً شریعت کی بنیاد پر قائم کیا ہو اور مجلس کا کام بجائے دستور سازی اور شریعت کے امور میں مداخلت کے "انتظامی" اور "اجرائی" ہو، اس طرح انھوں نے ایک محدود اختیارات والی مجلس (پارلیمنٹ) کے امکان کا خیال تو ظاہر کیا جس کو بعض انتظامی معاملات میں قانون بنانے کا بھی حق حاصل ہو تاہم اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی کہ اس مجلس (پارلیمنٹ) کے کاموں اور قانون کو چیک کرنے کے لیے ایک مجلس عالیہ بھی قائم کی جائے جو تمام کی تمام علما پر مشتمل ہو۔ اپنے ایک پمفلٹ میں شیخ نوری نے اپنے دستور کو "نظام نامہ اسلامی" کا نام دیا ہے جب کہ ایک دوسرے پمفلٹ میں ایسی مجلس (پارلیمنٹ) کو "عدالت خانہ" کا نام دیا ہے۔ دراصل مشروطہ کے حامی علما نے مجلس (پارلیمنٹ) کے لیے ہمیشہ 'عدالت خانہ' کا ہی لفظ استعمال کیا ہے۔

شیخ نوری کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو دیکھتے ہوئے وسط ۱۹۰۷ء میں انھیں اس بات پر راضی کر لیا گیا کہ وہ مجوزہ "دستور اساسی" کو چند علما کے ساتھ مل کر اسلامی قوانین و شریعت کے مطابق بنائیں۔ اس سلسلے میں [illegible] سب سے اہم مجوزہ ترمیم ایک مجلس عالیہ (High Powered Committee) کے قیام کا مسودہ تھا جو مجلس (پارلیمنٹ) کے قوانین کی نگرانی کرے گی [illegible] اس مجوزہ مسودہ میں علما کے وسیع اختیارات کے انتخاب کے ذریعہ [illegible] شامل [illegible] جب انھوں نے ترمیم شدہ دستور اساسی کا مسودہ مجلس (پارلیمنٹ) کو دیا تو اسے منظور نہیں کیا گیا۔

حاصل تھی۔ ایران کے دوسرے شہروں اور صوبوں مثلاً اصفہان، شیراز اور تبریز کے علما بھی ان کے ساتھ تھے۔

علماء کے ان دو گروہ جہاں میں تحریک مشروطہ کے شدت کے دور میں یعنی ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۹ء تک مشروطہ کے جواز یا عدم جواز کے سلسلے میں سخت معرکہ آرائی اور مناظرے ہوئے بلکہ دونوں طرف سے شرعی و فقہی دلائل فراہم کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ اس سلسلے میں جس نام نے سب سے زیادہ شہرت حاصل کی وہ تھا شیخ فضل اللہ نوری۔ شیخ فضل اللہ نوری کو عام طور پر استبداد پسند علما میں شمار کیا جاتا ہے اور اس کی پاداش میں انھیں ۳۱ جولائی ۱۹۰۹ء کو اس وقت پھانسی پر لٹکا دیا گیا جب مشروطیت پسندوں نے دوسری مرتبہ فتح حاصل کی دستور کو بحال کیا گیا اور مجلس کا دوبارہ قیام عمل میں آیا لیکن شیخ فضل اللہ نوری کو استبداد پسند علما میں شمار کرنا اگر غلط نہیں ہے تو پوری طرح صحیح بھی نہیں ہے جیسا کہ انھوں نے اپنی زندگی کے آخری لمحات میں خود کہا کہ "میں بنیادی طور پر مشروطہ کے خلاف نہیں ہوں" لیکن یہ ایک الگ بحث ہے۔ یہاں مقصد شیخ فضل اللہ نوری کے مشروطہ کے بارے میں ان کے خیالات اور اس سلسلے میں ان کے فقہی اور شرعی استدلال کا خلاصہ پیش کرنا ہے۔

شیخ فضل اللہ نوری کے خیالات جاننے کا ذریعہ وہ پمفلٹ، خطوط، فتوے اور چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں جو انھوں نے تحریک کے دور میں وقتاً فوقتاً لکھے اور اکثر مفت تقسیم کیے گئے۔ ان میں سے اکثریت ان پمفلٹ، چھوٹے رسالوں اور فتاووں کی ہے جو انھوں نے تہران میں مسجد شاہ عبدالعظیم میں اپنے بست کے دوران لکھے۔ یہ رسالے "روزنامہ شیخ فضل اللہ" کے عمومی عنوان سے شائع ہوتے رہے۔ دور مشروطہ کے ایک ممتاز تاریخ نویس احمد کسروی تبریزی جو خود بھی اس تحریک میں شریک رہے اور تبریز میں تحریک مشروطیت کے لیے اہم رول ادا کیا، نے لکھا ہے کہ اس طرح کے رسالوں کا دو سلسلہ شائع ہوا۔ پہلا سلسلہ وسط جولائی سے آخر جولائی ۱۹۰۷ء تک اور دوسرا سلسلہ اگست کے پہلے ہفتے سے شروع ہو کر ۲۰ اگست ۱۹۰۷ء کو ختم ہوا۔ ان دونوں سلسلوں میں انیس انیس پمفلٹ شائع ہوئے یعنی کل ۳۸ پمفلٹ شائع کیے گئے۔ ان رسالوں میں سے چند رسالے بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی گئی کئی تاریخوں اور انفرادی یادداشتوں میں شائع کیے گئے۔ لیکن اکثر رسالے ایک عرصے تک گمنام رہے مگر حالیہ دہائیوں میں خاص طور پر ایران میں انقلاب کے بعد یہ رسالے تلاش کر کے شائع کیے جا رہے ہیں۔ شیخ فضل اللہ نوری کی دوسری اہم تصانیف میں ایک رسالہ "تذکرۃ الغافلین وارشاد الجاہلین" کے نام سے اور دوسرا ایک طویل فتوے کی شکل میں ہیں جو انھوں نے وسط ۱۹۰۸ء اور وسط ۱۹۰۹ء کے درمیان اس وقت لکھیں جب منتخب مجلس (پارلیمنٹ) توڑ دی گئی تھی اور نوری خود حکومت کی حمایت کر رہے تھے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ رسالہ پہلے تحریر کیا گیا تھا یا فتویٰ۔ مگر دونوں تحریروں میں طریقہ استدلال اور مواد ایک جیسا ہے۔ اول الذکر رسالہ اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس میں ان کی زبان اور لہجہ مندرجہ بالا پمفلٹ کی زبان اور لہجے سے مختلف ہے۔ اس میں علمی استدلال پر نسبتاً زیادہ زور ہے اور طرز بیان مناسبتاً سنجیدہ، علمی اور فقہی ہے جب کہ پمفلٹ کی زبان کہیں کہیں جارحانہ ہے اور اس میں علمی سنجیدگی کے بجائے الزام تراشی اور مناظرانہ طرز تحریر چھایا ہوا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ پمفلٹ لکھنے کا بنیادی مقصد مشروطیت نواز تحریک کے خلاف ایک محاذ کھڑا کرنا تھا۔ یہ رسالہ تہران کے مجموعہ شیخ شہید فضل اللہ نوری میں شامل ہے۔

مشروطیت کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں کسی حتمی نتیجہ پر علماء کے نہ پہنچنے کی سب سے بڑی وجہ غالباً شرعی حکم

پر ایک جلاد کر دیا گیا اور نوری کے حامی مجلس (پارلیمنٹ) میں گھس گئے۔ بعد میں یہ تجویز منظور کرا لی گئی لیکن نوری کا مجوزہ مسودہ شرعی نہیں کیا بلکہ مجتہدین کے انتخاب کا حق مجلس (پارلیمنٹ) نے اپنے پاس منتقل کر لیا۔ اس کے بعد شیخ نوری کی مخالفت مشروطہ کے لیے سخت ہو گئی کیونکہ ہم مشروطی حکومت کا قیام ہو چکا تھا اور مجلس (پارلیمنٹ) اپنا کام کر رہی تھی اس لیے وہ سوائے زبانی مخالفت کے کچھ نہ کر سکے۔

جون ۱۹۰۸ میں حالات نے پلٹا کھایا اور شاہ نے اقتدار پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور مجلس (پارلیمنٹ) توڑ دی۔ اس موقع پر شیخ نوری نے مکمل کر شاہی حکومت کی حمایت کی اور مذکورہ بالا فتویٰ اور رسالہ تصنیف کیا جس میں تفصیل سے مشروطہ اور مجلس کی مخالفت میں دلائل پیش کیے۔ ان دونوں تصانیف میں انھوں نے اپنے دلائل کو آگے بڑھایا ہے اور نئے ثبوت پیش کیے ہیں۔ ایک خاص فرق جو اولین اعلامیوں اور ان تصانیف میں ہے یہ ہے کہ موخر الذکر میں مجلس کی کاروائیوں کے تجربے کی بنیاد پر مختار دلائل کا مزید اضافہ کیا گیا ہے۔ دوسرا سب سے اہم فرق یہ ہے کہ ان تصانیف میں شاہی حکومت کی حمایت میں دینی و فقہی دلائل پیش کیے گئے ہیں جب کہ پہلے کے فتوؤں میں یہ بات نہیں ہے۔ شاہ کو "شاہ اسلام" کا نام دیا ہے اور اس کی حکومت کو روایتی فقہائے شیعہ کے سیاسی نظریے کے مطابق صحیح اور بہتر قرار دیا ہے۔ مشروطیت کے خلاف اپنے استدلال کو آگے بڑھاتے ہوئے انھوں نے اس تشریح پر کہ مجلس نئے قانون نہیں بنائے گی بلکہ قرآن و سنت کی روشنی میں شریعت کے بعض احکام کی توضیح و تشریح کرے گی اس کو خلاف شرع اور بدعت کہا ہے۔ بعض علماء کی اس تشریح کے خلاف دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شریعت کے احکام کی تشریح و توضیح صرف اور صرف علماء کا جائز حق ہے نہ کہ ہر خاص و عام کا۔ امام جعفر صادق کی وہ مشہور روایت جس میں علماء کو شریعت کے قوانین کی تشریح و توضیح کا ذمہ دار بتایا گیا ہے اس کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ مجلس (پارلیمنٹ) ایسا کر کے علماء کے حق کو غصب کرنے کی بھی سزاوار ہو گی۔ لکھتے ہیں

"اگر مجلس محض امور عرفیہ کی مجاز ہو گی تو بھی اس طرح کی مجلس کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ کام ایک عرصے سے ہوتا چلا آ رہا ہے اور اگر مجلس شرعی امور کی مجاز ہو گی تو یہ دینی امور میں بدعت کو رواج دے گی۔ کیونکہ شریعت کا تعلق صرف اور صرف ولایت سے ہے۔۔۔ اور زمانہ غیبت میں ولایت فقہا اور مجتہدین کا حق و ذمہ داری ہے نہ کہ بنیا بزاز وغیرہ کی۔ مذہب امامیہ میں کثرت رائے اس کے خلاف ہے۔"

مزید لکھتے ہیں:

"زمانہ غیبت کبریٰ میں نئے امور (الحوادث الواقعہ) میں احکامات حق و ذمہ داری فقہائے شیعہ کی ہے اور ان احکامات کے اجراء کا حق بھی انھیں کا ہے یہ فقہا کی ذمہ داری ہے کہ وہ معاملات میں تحقیق و تنقیح کے بعد حدود جاری کریں یہ کام کسی اور فرد کا قطعی نہیں۔۔۔۔۔
الحوادث الواقعہ کی صورت میں تمام امور کے لیے نائب الاحکام یعنی نائب الامام و علماء کی طرف رجوع کرنا لازمی ہے اور وہ کتاب و سنت سے استنباط کے ذریعہ احکام جاری کرنے کے مجاز ہیں نہ کہ نئے قانون بنا کر۔"

مزید برآں بعض علماء اور مشروطیت پسندوں کی اس دلیل کہ چونکہ زمانۂ غیبت میں تمام امور میں علماء کی اتباع لازم ہے اور علماء کی کثیر تعداد نے مجلس اور مشروطیت کے حق میں فتویٰ دیا ہے، چنانچہ بر بنیت مند پر مجلس کی اتباع فرض ہو جاتی ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر بات خلاف شرع ہو تو مجتہد کی تقلید بھی باطل قرار پا جاتی ہے۔ اگر ہزار مجتہد بھی کہیں کہ مجلس کی بنیاد امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر مبنی ہے تو بھی یہ غلط ہے کیونکہ اگر وہ کہیں کہ یہ جانور بھیڑ ہے جب کہ سب جانتے ہیں کہ وہ کتا ہے تو یہ کہنا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ عالم غلطی پر ہے۔

شیخ نوری نے اسلامی عہد وسطیٰ کے اس اثنا عشری نظریہ کا بار بار اعادہ کیا ہے جس کے مطابق غیبت کبریٰ میں معاملات کو دو جگہوں میں بانٹ دیا گیا ہے۔ ایک "امور امت" دوسرا "امور دولتی" یعنی حکومت کے معاملات اور یہ دونوں علاحدہ الگ الگ لوگوں کی ذمّہ داری ہیں۔ "امور امت" علماء کی جب کہ "امور دولتی" بادشاہ یا حکمراں کی ذمّہ داری تسلیم کیے گئے ہیں۔ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی ذمّہ داریوں میں دخل اندازی نہیں کرسکتا۔ شیخ نوری لکھتے ہیں:

" انبیائے سلف میں نبوت اور حکومت مختلف تھی۔ کبھی ایک ہی نبی میں یہ دونوں چیزیں جمع کی گئی تھیں اور کبھی دو نبیوں میں الگ الگ۔ نبی اکرم جو آخری نبی ہیں میں یہ دونوں چیزیں جمع تھیں اور رہے جائز چاہے ناجائز طور پر ایسا ہی ان کے خلفاء کے زمانے میں رہا لیکن حوادث و واقعات کے حوادث کے نتیجے میں یہ یہ دونوں امور یعنی احکام دینیہ کی ذمّہ داری اور حکومت و سلطنت اور حفظ امن کے کام دو مراکز میں بٹ گئے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں امور ایک دوسرے پر منحصر ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ یعنی اسلام کی بنیاد انہیں دو امور پر منحصر ہیں ..... ان دونوں کے بغیر احکام اسلامی معطل ہو کر رہ جائیں گے۔ درحقیقت سلطنت یا حکومت ایک اجرائی ادارہ ہے جو احکام اسلامی کا اجراء کرتا ہے اور تحصیل عدالت احکام اسلامی کے اجراء پر منحصر ہے......

اوائل اسلام میں رسول اکرم اور ائمہ حق سے زمانی قربت کی وجہ سے عدل و انصاف زیادہ عام تھا بعد میں امام زمان کی غیبت کے بعد جب کہ سارے امور ان کے نوابین خاص (وکلاء امام) و عام (علماء) کے پاس آئے تو بعض واقعات کی وجہ سے عقاید میں عام طور پر کمزوری واقع ہوئی۔ چنانچہ مختلف اوقات و حالات اور علماء اور سلطنت میں سستی اور بے اعتدالی کے مطابق عدل میں کمی آگئی ان بنیادی باتوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ (قیام) عدل کے لیے ان دونوں اداروں یعنی وہ جو احکام اسلامی سے واقف ہیں (علماء) اور وہ جن کے ہاتھ میں قوت ہے کی تقویت ضروری ہے۔ یہی تحصیل عدل کا بہترین ذریعہ ہے۔"

مزید یہ کہ اگر مجلس کوئی نیا قانون بناتی ہے اور اس کی اطاعت مسلمانوں پر فرض کرتی ہے اور اس کی حکم عدولی پر سزا مقرر کرتی ہے تو یہ بھی خلاف شرع ہوگا۔ دستور کی بنیادی شقوں کا حوالہ دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ دستور کے مطابق

[illegible] کہ انھوں نے ہمارے ہاں کہا ہے کہ ان کی نظر میں اقتدار اعلیٰ صرف اللہ کی ذات ہے۔ اسی سلسلے میں انھوں نے اکثریت کی رائے اور ووٹ کے ذریعہ حاصل کیے گئے فیصلوں کو بھی روایت و شریعت کے خلاف کہا ہے۔ ان کے مطابق عوام کی اکثریت کی رائے پر فیصلہ کرنا شیعی عقاید کے خلاف ہے۔ لکھتے ہیں:

"... دستور سازی اور جمہور آراء کی اتباع دونوں ممنوع ہیں۔ انفرادی بحث آراء اگرچہ امور مباح میں جائز ہے لیکن اگر یہی قانون کی صورت میں مدون ہو جائے کے یہ التزام کے ساتھ کیا جائے تو دین میں بدعت شمار کیا جائے گا اور بدعت حرام ہے۔ امور مباح بھی اگر التزام کے ساتھ کیا جائے اسے لازم کہا جائے اور اس کی مخالفت سزا کی مستحق سمجھی جائے تو یہ حرام ہے۔"

اس اعتراض کے علاوہ انھوں نے مشروطیت و دستور اساسی اور مجلس کو جن وجوہات کی بنا پر تنقید کا نشانہ بنایا ان میں سب سے اہم دستور کا ماخذ شریعت اسلامی کے بجائے یورپین دساتیر کا ہونا اور حکومت میں علماء کی نمائندگی نہ ہونا شامل ہے۔ اس کے علاوہ دستور اساسی کی شق جس کے مطابق ملک کے تمام باشندوں کو مساوی حقوق کی گارنٹی دی گئی تھی، کی شیخ نوری نے شدید مخالفت کی۔ ان کے خیال میں اسلام میں مسلمان اور غیر مسلموں کی حیثیت برابر نہیں ہو سکتی۔ لکھتے ہیں:

"اس ضلالت نامہ (دستور اساسی) میں ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ ملک کے تمام افراد متساوی الحقوق ہیں... یہ لفظ مساوات اتنا زیادہ پھیلایا گیا کہ سنتے سنتے کان پک گئے... جب کہ ہم جانتے ہیں کہ احکام اسلامی میں مختلف معاملات میں مختلف لوگوں میں کتنا فرق رکھا گیا ہے... غلام و آزاد... عاقل و جاہل... مجتہد و مقلد... سید و غیر سید... مسلم و کافر... کافر و اہل ذمہ... کافر و مرتد... چنانچہ اسلام کس طرح نظریہ مساوات کو برداشت کر سکتا ہے... اگر قانون اسلام کے مطابق بنانا ہے تو مساوات کو شامل کرنا ممکن نہیں ہے..... صاحب شریعت نے تمہیں ایک فضیلت سے نوازا ہے کہ تم اسلام لے آئے لیکن تم خود ہی اس سے انکار کرتے ہو اور اپنے آپ کو زرتشتیوں، آرمینیوں اور یہودیوں کے برابر سمجھتے ہو۔"

دستور کے مطابق اشاعت و آزادی رائے کی مکمل آزادی نوری کی نظر میں ملک میں اسلام کے لیے ایک بڑا خطرہ ثابت ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اشاعت اور آزادی رائے کو انھوں نے بنیادی طور پر "خلاف شرع" نہیں کہا ہے لیکن اس کی بہت شدت سے مخالفت کی، کیوں کہ اس سے غیر اسلامی نظریات کی اشاعت کی بھی آزادی محفوظ ہو جاتی ہے۔ دستور کی متعلقہ شق پر تبصرہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی رو سے بعض چیزیں جو شریعت میں حرام قرار دی گئی ہیں وہ حلال ہو جاتی ہیں۔ خاص طور پر بد دینی یا افترا اور غیبت۔ اس کے علاوہ "اسلام کے خلاف بدگوئی، قذف مسلم، فحش گوئی، اعمال، توہین و تحریف و تہدید وغیرہ کے [illegible] لکھانوں سے بھی [illegible] جو اس قانون کے مطابق جائز ہو جائیں گے" اپنے سابقہ پمفلٹ میں بھی انھوں نے اس خدشہ کا اظہار کیا تھا کہ اس سے بد دینوں کو اپنے دین کی اشاعت کا موقع مل جائے گا۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ شیخ فضل اللہ نوری بنیادی طور پر مجلس کے قیام اور مشروطیت کے خلاف نہیں تھے، لیکن انھوں نے ایک ایسی مشروطیت کا مطالبہ کیا جس کا منبع شریعت اور احکام الٰہی ہوں نہ کہ مشرقی یا مغربی قوانین یا عوام کی رائے۔ اسے انھوں نے "مشروطہ مشروعہ" کا نام دیا۔ ان کی نظر میں قومی مجلس کا کام ایک "مجلس شوریٰ" سے زیادہ نہیں سمجھا جانا چاہیے جو بعض معاملات میں حکومت کی مدد کر سکتی اور دینی روایات کی حفاظت کا کام کر سکتی۔ انھوں نے اسے مجلس "مجلس" کا نام دینے کے "شوریٰ ملی" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ انھوں نے چار بنیادی نکات کا مطالبہ کیا جس کے بغیر انھوں نے مجلس کے خلاف اپنی مخالفت واپس لینے سے انکار کر دیا۔ ان کے مطابق کم از کم ان چار اصلاحات کے بعد مجلس کو کسی قدر شرعی جواز فراہم کیا جا سکتا تھا۔ وہ چار نکات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ دستور اساسی کی مقدمہ میں دستور سے پہلے لفظ "جائز" بڑھایا جائے۔ اس سے پہلے ایک کتابچہ میں انھوں نے مجلس کا نام "مجلس اسلامی" کے بجائے مجلس ملی رکھے جانے کی سخت مخالفت کی تھی۔

۲۔ کم از کم پانچ مجتہدین کی ایک کمیٹی بنائی جائے جو مجلس میں بنائے گئے قانون کی نگرانی کرے گی اور یہ دیکھے گی کہ آیا یہ قوانین شریعت کے خلاف تو نہیں ہیں۔ واضح ہو کہ نوری کا یہ مطالبہ مان لیا گیا تھا لیکن ان مجتہدین کے انتخاب کا حق مجلس نے اپنے ہاتھ میں رکھا تھا۔ چنانچہ نوری کا بنیادی اعتراض یہ تھا کہ یہ حق مجلس کا نہیں بلکہ خود علماء کا ہے۔ مجلس اس بات کی اہل نہیں ہے کہ وہ مجتہدین کا انتخاب کر سکے۔ نیز اس صورت میں مجلس نا اہل اور اپنی آراء سے مطابقت رکھنے والے علماء کا انتخاب کر سکتی ہے۔

(۳) غیر اسلامی فرقوں سے متعلق قانون شریعت کے مطابق بنایا جائے۔

(۴) پریس اور اشاعت قوانین میں تبدیلی کی جائے جس کے مطابق غیر اسلامی اور غیر شرعی اشاعتوں پر پابندی لگائی جا سکے۔[۵]

حوالے

۱۔ احمد کسروی تبریزی۔ تاریخ مشروطہ ایران۔ تبریز، ۱۹۶۸۔ ص ۲۱۱

۲۔ مثلاً احمد کسروی نے خود تین کتابچے نقل کیے ہیں۔ دیکھیے ایضاً ص ۴۱۰، ص ص ۴۲۳ - ۴۱۴ اور ص ص ۴۳۸ - ۴۳۲۔

ان کتابچوں کا سب سے اہم اور آسانی سے دستیاب مجموعہ م ترکمان کا ہے۔ دیکھیے ترکمان، شیخ شہید فضل اللہ نوری، تہران، ۱۳۶۳ شمسی ہجری۔ ذیل میں ان کتابچوں کے حوالے اسی مجموعے سے دیے جا رہے ہیں۔

فتوی کا پورا متن مہدی ملک زادہ نے اپنی "تاریخ انقلاب مشروطیت ایران"، جلد ۴، ص ۲۲-۲۳ پر نقل کیا ہے۔

اس نکتے کے لیے دیکھیے حمید الگر، ریلیجن اینڈ اسٹیٹ ان ایران، برکلے، ۱۹۶۹، اے۔ کے۔ ایس لیمٹن، اسٹیٹ اینڈ گورنمنٹ ان میڈیول اسلام، آکسفورڈ، ۱۹۸۱، ص ۲۸۵ الخ۔

ہیر الجند، دی اسٹینڈرڈ آف مجتہد اینڈ دی جھت امام، ص ۵۰۸-۲۵۸، ۵۹۱ء؛ جوزف ایلاش، "دی شافعی اشتبہ میسک تھیوری آف پولیٹیکل اینڈ ریگل اتھارٹی"، اسٹڈیا اسلامکا، جلد ۲۹ (۱۹۶۹ء) ص ص ۳۰-۱۵۔

۶۔ ترکمان، حوالہ سابق ص ۹۶ و ۹۰-۹۹

۷۔ ابوالکسروی تبریزی، حوالہ سابق ص ۴۳۶

۸۔ ایضاً ص ۴۲۲

۹۔ دیکھیے ترکمان حوالہ سابق ص ۳۵۶

۱۰۔ اس روایت کے لیے دیکھیے آیت اللہ روح اللہ خمینی، حکومتِ اسلامی،

۱۱ مہدی ملک زادہ حوالہ سابق، ص ۲۱۱

۱۲۔ ایضاً ص ۲۱۹

۱۳۔ ترکمان حوالہ سابق ص ۶۶-۶۵

۱۴۔ مہدی ملک زادہ حوالہ سابق ص ۲۱۷

۱۵۔ ایضاً ص ۲۱۳

۱۶۔ دیکھیے م۔ ترکمان حوالہ سابق ص ۲۸۰ و ۲۸۴ وغیرہ

۱۷۔ مہدی ملک زادہ حوالہ سابق ص ۲۱۴-۱۵

۱۸۔ ایضاً ص ۲۱۶

۱۹۔ دیکھیے م۔ ترکمان حوالہ سابق۔ ص ۸۸-۲۸۷

۲۰ دیکھیے ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بی مقام و بی تاریخ ص ۳۲۱۔ مشروطہ مشروعہ کی اصطلاح اگرچہ سب سے پہلے مشروطیت خواہ علما، مثلاً سید محمد طباطبائی وغیرہ نے استعمال کی تھی لیکن بعد میں شیخ نوری نے اس اصطلاح کا استعمال انہیں کے خلاف اپنے دلائل میں شروع کر دیا۔

۲۱۔ ناظم الاسلام کرمانی حوالہ سابق ص ص ۵۶۶-۵۵۸۔

۲۲۔ دیکھیے عتیق بختیاشی، میمی ڈکیڈنس آف علماز اسرٹگل، انگریزی ترجمہ علاءالدین پرنگدی تہران، ۱۹۸۵ء، ص ۷۷۔

مولانا اسلم جیراجپوری — حالات و افکار

ڈاکٹر محمد اخلاق احمد *

عہد جہانگیری سے دورِ عالمگیری تک اعظم گڑھ میں راجاؤں کے لیے کا سراغ ملتا ہے۔ جب ابھی من رائے اور ان کے بھتیجے ہرنس رائے بالمیس پرگنہ زمینداری اعظم گڑھ کے اندر حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے تو دھیرے دھیرے راجپوتوں کی زمینداریاں ہوتی رہیں ان میں سے جب کچھ لوگوں نے اسلام قبول کیا تو ان کو سرکاری عہدے حاصل کرنے کی سہولت حاصل ہوئی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ خطہٗ اعظم گڑھ کے مختلف علاقوں میں آباد ہو گئے۔ اعظم گڑھ کے شمال میں چند کلو میٹر کے فاصلے پر جیراجپور گاؤں آباد ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کو جیراج سنگھ نے بسایا تھا اسی سے ملحق بندول گاؤں شبلی کی جائے پیدائش بھی پایا جاتا ہے۔ مولانا اسلم اعظم گڑھ کے اسی معروف گاؤں جیراج پور میں پیدا ہوئے۔ اسی نسبت سے اپنے کو جیراج پوری لکھنے لگے۔ ان کے بعد ان کے پوتے شمیم جیراج پوری اس روایت کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ علامہ شبلی کے مورثِ اعلیٰ شیوراج سنگھ تھے۔ اس طرح دونوں کی رگوں میں راجپوتی خون رواں پایا گیا۔ دونوں کا زمانہ قریبی معاصرت کا ہے۔ شبلی ایک ہنگامی دور سے دوسرے ہنگامی دور تک بقید حیات رہے۔ یعنی ۱۸۵۷ء سے ۱۹۱۴ء تک، اسلم جیراج پوری کا زمانہ ۱۸۸۲ء سے ۱۹۵۵ء تک رہا۔ وقت کی روایت کے مطابق شبلی کو بڑی اولاد ہونے کے سبب دینی تعلیم دلائی گئی۔ مولانا اسلم جیراج پوری نے دینی علوم و فنون کے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں۔ یہ گیارہویں صدی ہجری کا آخری زمانہ تھا۔ شاہ ولی اللّٰہی تحریک کے چشمے تقلید پر پڑنے شروع ہو گئے تھے اور فقہ اسلامی کے میدان میں ہندوستانی علماء اجتہاد کی طرف قدم بڑھا رہے تھے۔ مولانا اسلم جیراج پوری کی نشو و نما ایک علمی و دینی ماحول میں ہوئی۔ ان کے والد مولانا سلامت اللہ ریاست بھوپال میں محکمۂ تعلیمات کے مہتمم اعلیٰ تھے

* سابق ریڈر شعبہ اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

بھی تھے۔ یہ اس وقت بھوپال دینی علوم بالخصوص علم حدیث کی اشاعت کا ایک اہم مرکز تھا جس کی ترقی میں نواب صدیق حسن خاں
اور نواب شاہجہاں بیگم کی خدمات کو خاص دخل تھا۔ مولانا شروع ہی سے ایک ذہین طالب علم تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کے
علمی کارنامے وجود میں نہ آتے۔ پانچ سال کی عمر میں مکتب میں داخل کر دیے گئے تھے جو ان کے دروازے کے سامنے تھا۔
یہاں بھی شکر اللہ استاد تھے جو خاندان اور محلے کے بچوں کو پڑھایا کرتے تھے۔ میاں جی کے مزاج میں اتنی سختی تھی کہ ہر وقت
تھموں میں آگ لگی رہتی تھی۔ بچوں کو سخت اور انوکھی سزائیں دیا کرتے تھے۔ ان دنوں کچھ روایت عجیب سی تھی کہ سرپرست
کہہ دیا کرتے تھے کہ مولوی صاحب بچے کو پڑھا دیجیے۔ ہڈی چمڑا اپنا باقی آپ کا۔ مولانا سلامت اللہ نے اپنے بیٹے کو ابوی ند

کچھ دکھایا تو یہ سمجھا دیا کہ بچے کو مکتب میں صرف بیٹھنے کی عادت کے لیے بھیج رہا ہوں۔ اس کے ساتھ سختی نہ کیجیے گا۔ چنانچہ انھوں نے اس
پر عمل کیا اور سختی سے باز آئے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ جب مولانا نے پیشۂ معلمی اختیار کیا تو طالب علموں کے ساتھ کبھی سختی سے پیش
نہیں آئے۔ سزا دینے کے قائل نہیں تھے لیکن ایسا انداز اختیار کرتے کہ طالب علم کو خود احساس ہو جاتا تھا۔ زیادہ سے زیادہ
کہہ دیا کرتے تھے کہ "دیکھو کیا کر رہے ہو" یا "کیا بکتا ہے" وغیرہ۔

بڑھتی ہوئی عمر کے ساتھ ساتھ ان میں علمی استعداد بھی خوب بڑھتی گئی۔ دینی علوم پر دسترس کے ساتھ ساتھ انگریزی
زبان سے بھی غفلت نہیں برتی گئی۔ ان کے والد عربی زبان نہایت صاف، بے تکلف اور بے کھٹک بولتے تھے۔ اس کا اثر بیٹے پر
بھی پڑا۔ عربی، فارسی، صرف، نحو، فقہ و اصول، منطق، فلسفہ، ادب، حدیث، قرآن وغیرہ۔ کون سا فن تھا جس کو مولانا نے نہ
سیکھا ہو۔ ہر علم و فن میں بصیرت میسر تھی، اس کے علاوہ تصنیف و تالیف سے بھی غافل نہیں رہے۔ اس علمی گلدستہ میں
قرآن مولانا کی عزیز اور دل پسند چیز تھی۔ قرآن سے عشق بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ اہل حدیث کی امامت سے محروم ہو گئے۔ آخر
نے حق پرستی کا راستہ اختیار کیا اور دل کی آواز پر لبیک کہا۔ ذہن کا وقوف، اپنی دلچسپی و لگن اور خدائے تعالیٰ کی توفیق سے قرآن
فہمی میں اپنا مقام پیدا کیا۔ قرآن ان کے سینے میں ہر وقت موجود رہتا تھا۔ مطالعہ سے کبھی غفلت نہیں برتی گئی۔ تصانیف کے
سلسلے میں مطالعے کی رفتار تیز ہو جایا کرتی تھی، لیکن مرکزی حیثیت ہمیشہ قرآن کی رہی۔ زندگی بھر اپنی علمی دلچسپی و کاوش کا خزانہ
قرآن فہمی پر خرچ کرتے رہے۔ فہم قرآن کے بارے میں اظہار خیال اس طرح کرتے ہیں:

"جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ عہد صحابہ میں قرآن بالکل سمجھ لیا گیا اور اب ہم کو انھیں
کی فہم پر قناعت کرنا چاہیے۔ وہ قرآن کی حقیقت سے ناآشنا ہیں۔ صحابہ کرام
رضوان اللہ علیہم کا علم قرآن دیگر علمائے قرآن سے اس لیے افضل ہے کہ انھوں
نے اس کے عملی پہلو کو اختیار کیا اور جو کچھ سمجھا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان
کو سمجھایا اس کی حرف بحرف تعمیل کی اور حقیقت یہ ہے کہ قرآن صرف نظری کتاب
نہیں ہے بلکہ عملی بھی ہے اور اس کی ہدایت پر عمل کرنے سے ہی فلاح نصیب
ہوتی ہے۔ اس لیے صحابہ کا درجہ عملی لحاظ سے اس قدر افضل ہے کہ سلف

امت مسلمہ کبھی اس مرتبے کو نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن جو لوگ فہم قرآن کو ان روایات میں الجھانا چاہتے ہیں جو صحابۂ کرام سے مروی ہیں وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ قرآن کسی ایک ماحول کی کتاب نہیں ہے۔ اگر کسی ایک زمانے میں وہ بالکل حل کر دیا گیا تو بس ختم ہو گیا اور آئندہ کے لیے نصاب نہیں رہا۔ لیکن وہ قیامت تک کے لیے نصاب ہے اور ہر زمانے میں نئی روشنی ہدایت کے لیے اس سے نکالی جا سکتی ہے۔ علاوہ بریں روایات جن ذرائع سے آتی ہیں وہ اس قدر غیر یقینی اور مشتبہ ہیں کہ ان پر قرآن جیسی قطعی اور یقینی چیز کی تشریح کا معیار رکھنا اس کی حقیقت کو کھونا ہے۔[۵۶]

مولانا کا یہ بھی خیال ہے کہ ہماری زیادہ تر تفسیریں تقدیر پرستی کے نظریے کے ماتحت لکھی گئی تھیں۔ ان کا انداز بیان میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ وہ سلسلہ بہ سلسلہ آیات کے ساتھ چلتی ہیں۔ یعنی لفظی ترجمہ ہوتی ہیں۔ آیات اور الفاظ کی تشریح ضرور ہو جاتی ہے لیکن قرآنی مسائل اور حقائق کبھی سامنے نہیں آنے پاتے کیونکہ وہ مسلسل نہیں بیان کیے گئے ہیں بلکہ مختلف سورتوں اور آیات میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اس لیے قرآن فہمی کے لیے یہ تفسیریں زیادہ کارآمد نہیں ہیں۔ جس قدر انسان کا علم حقائق فطرت کے متعلق بڑھتا جائے گا اسی قدر وہ قرآنی تعلیمات کی تفصیلات زیادہ سمجھنے کے قابل ہو گا۔[۵۷]

مولانا منکر حدیث تو نہیں تھے لیکن بعد میں اہل حدیث بھی نہیں رہے۔ حدیثوں کی حیثیت دینی کے بجائے تاریخی مانتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ خبریں تو صبح سے شام تک تبدیل ہو کر کچھ سے کچھ ہو جاتی ہیں۔ حدیث کی کوئی کتاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کے زمانے میں نہیں لکھی گئی ہے۔ موطا امام مالک دوسری صدی ہجری کے آخر میں تالیف ہوئی۔ صحاح ستہ تیسری صدی ہجری اور اور اس کے بعد کے زمانے میں مرتب ہوئی ہیں۔[۵۸] صحابۂ کرام روایت کے معاملے میں کافی محتاط تھے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا تھا کہ:

"جو میرے اوپر جھوٹ بولے وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔"

یا:

"مجھ سے سوائے قرآن کے کچھ نہ لکھو اور جو کسی نے کچھ لکھ لیا ہو تو اسے مٹا دے۔"

ایک روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ یمن کے ایک شخص ابو شاہ نے لکھوانے کی درخواست کی حضور نے لکھوا دیا مگر یہ چیزیں مستثنیات میں شمار ہوں گی۔ عام حکم یہی تھا کہ قرآن کے سوا کچھ نہ لکھا جائے۔ بنی امیہ کے دور میں خلافت ملوکیت میں بدل گئی تو اس روایت کو آزادی ملی۔ بہت اور جعلی روایتیں بیان ہونے لگیں۔ بنی امیہ اپنی حکومت کے سلسلہ میں [illegible] قرآن کے [illegible] سمجھتے تھے۔ عہد عباسی میں اولاد عباس سے محبت کرنا جزو ایمان کہا جانے لگا۔ واعظوں کی دروغ گوئی اور قصہ خوانی عوام پر اس قدر اثر انداز ہونے لگی کہ ان کو بزرگی اور تقدس کا مقام [illegible]۔

یہاں تک کہ ائمہ حدیث بھی ان کے سامنے پہنچ گئے۔ اس سلسلے میں مولانا نے موضوعات کبیر کے حوالے سے ایک دلچسپ واقعہ بیان کیا ہے کہ:

"امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے جو ائمہ حدیث میں بلند ترین مقام رکھتے ہیں۔ ایک بار بغداد کے محلہ رصافہ میں نماز پڑھی۔ مسجد میں ایک قصاص نے تقریر شروع کی کہ میں نے سنا احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین سے انھوں نے معمر سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انس سے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ جب کوئی بندہ لا الٰہ الا اللہ کہتا ہے تو اللہ اس کلمہ کے حروف سے ایک پرندہ پیدا کرتا ہے جس کی چونچ سونے کی ہوتی ہے اور پر زمرد کے۔ آخر تک تقریباً بیس ورق کی روایت اس طویل داستان کو سن کر دونوں حضرات نے ایک دوسرے کی طرف دیکھا۔ پھر یحییٰ بن معین نے قصاص کو اپنی طرف بلایا

اور پوچھا کہ یہ حدیث تم نے کس سے سنی ہے۔ اس نے کہا یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل سے۔ انھوں نے کہا میں یحییٰ ہوں اور یہ ابن حنبل۔ ہم دونوں میں سے کسی نے آج سے پہلے اس روایت کو سنا تک نہیں۔ تم کو اگر جھوٹ بولنا ہی تھا تو کسی اور کا نام لیا ہوتا۔ اس نے کہا کہ میں سنتا تھا کہ یحییٰ بن معین احمق ہے آج اس کی تصدیق ہو گئی۔ پوچھا یہ کیوں کر؟ بولا سترہ یحییٰ بن معین ہیں اور سترہ احمد بن حنبل ہیں جن سے میں روایت کرتا ہوں۔ یہ تم نے کیسے سمجھ لیا کہ دنیا میں بس ایک تم ہی یحییٰ بن معین ہو۔ یہ سن کر انھوں نے آستینیں منہ پر رکھ لیں اور چپ چاپ چلے گئے۔" ۱۸

علامہ ابن جوزی نے وضع حدیث کے کچھ اسباب لکھے ہیں جو مولانا پر اثر انداز ہوئے۔

۱۔ بعض لوگوں نے جن کے اوپر زہد غالب تھا، حفظ میں غفلت کی اور کچھ کا کچھ بیان کرنے لگے۔

۲۔ بعض اہل علم کی یادداشتیں ضائع ہو گئیں اور انھوں نے مجبوراً حافظہ سے کام لیا اور جو خیال میں آیا لکھ گئے۔

۳۔ بہت سے ثقہ راوی ایسے بھی جن کی عقلوں نے بڑھاپے میں جواب دے دیا تھا، غلط روایتیں کیں۔

۴۔ ایسے لوگ بھی تھے جنھوں نے غلط روایتیں کر دیں اور بعد میں یاد ہو جانے پر اپنی غلطی کے علم کے اس سے رجوع کرنا شان کے خلاف سمجھا۔

۵۔ زنادقہ (یعنی ان لوگوں نے جو بظاہر مسلمان ہو گئے تھے لیکن در پردہ اسلام کو مٹانے کی فکر میں

میں تھے اور عہد عباسی میں ان کی تعداد کم نہ تھی) ایسی حدیثیں گھڑ لیں جو شریعت کو ڈھانے والی ہوں۔

۶۔ جب مذہبی تفریق پیدا ہوئی اور سنی، شیعہ، خارجی، قدری، جہمی، مرجیہ اور معتزلہ وغیرہ فرقے بن گئے تو اس وقت ان میں سے اکثر نے اپنی تائید اور دوسرے کی تردید میں حدیثیں وضع کیں۔

۷۔ بہت سے عابد و زاہد لوگ ایسے تھے جو عوام کو نیک کاموں کی رغبت دلانے اور برے کاموں سے ڈرانے کے لیے حدیثیں گھڑتے تھے۔

۸۔ بعض کا خیال یہ تھا کہ ہر پسندیدہ قول کے لیے اسناد ترتیب دے لینا اور اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دینا جائز ہے اور عملاً وہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

۹۔ خلفاء و امراء کے مقربین اور حاشیہ نشین ان کے حسب منشا روایتیں گھڑتے اور ان کو اپنے تقرب کا ذریعہ بناتے تھے۔

۱۰۔ قصہ گو، واعظ اور مذکر طرح طرح کے افسانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی طرف منسوب کرتے تھے۔ کیوں کہ ان کی گرم بازاری کا سرمایہ یہی تھا۔[۱]

ساتویں صدی ہجری میں بابا رتن ہندی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کی رخصتی کی تقریب میں شریک تھے یہ ہندوستان میں رہتے تھے۔ ۶۳۲ھ میں وفات پائی۔ ذہبی نے بابا رتن کی جملہ روایتیں موضوعات میں شامل کی ہیں جن کی وجہ سے اختلافات پیدا ہو گئے۔ قرآن خدا کا کلام ہے۔ اسلامی قانون کا بنیادی ماخذ ہے مسلمانوں کے معاشرے اور معاملات کے لحاظ سے تدریجاً نازل ہوتا رہا کہ عرب لوگ دھیرے دھیرے برے عمل کو چھوڑ کر نئے اور صحیح احکام پر عمل کر سکیں۔ برائی سے بچنے اور زندگی میں سدھار لانے میں ان کو آسانی ہوئی۔ اس لیے انہیں فصیح زبان میں نازل کیا گیا تاکہ احکام خداوندی کے سمجھنے اور عمل کرنے میں دشواری نہ پیدا ہو۔ جیسا کہ خدا خود فرماتا ہے:

"انا انزلناہ قرآنا عربیا لعلکم تعقلون" (یوسف: ۲)

(ہم نے عربی زبان میں قرآن نازل کیا تاکہ تم سمجھو)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے عملی نمونہ پیش کیا جن کے اندر روحانیت کے علاوہ معاشرے کا پہلو بھی لیا گیا۔ کیوں کہ مدنی الطبع انسان کو اجتماعی زندگی سے روکا نہیں جا سکتا تھا۔ شرع موجود میں آئی تاکہ افراد کے باہمی اختلاف کا فیصلہ ہو سکے۔ اختلافات اور ضروریات پہلے بھی تھیں، آج بھی ہیں اور آئندہ بھی ہوں گی۔ شان نزول کے وقت مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے یا عمل کرنے میں صحابہ کرام کو آسانیاں تھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان کو سمجھاتے نہیں تھے بلکہ عملی جامہ بھی پہناتے تھے۔ پھر بھی تمام صحابہ کرام کا قرآن کا سمجھنا آسان نہیں تھا۔ کچھ لوگ اہل بیت کے مطابق قرآن کو سمجھتے تھے پھر غیر عرب لوگ قرآن کو کیسے سمجھ سکتے تھے۔ مولانا کا یہ خیال صحیح ہے کہ قرآن کسی ایک عامل ایک زبان یا ایک مکان کے لیے نہیں ہے اس پر عمل آج بھی ممکن ہے لیکن قرآن کو قرآن سے سمجھنا سب کے لیے آسان نہیں ہے۔ اس کو سمجھنے سمجھانے اور عمل کرنے کی خوبیوں کا سمجھنا مشکل ہو گیا ہے۔ دوسرے کلام الٰہی کا موازنہ اقوال انسانی کے ساتھ کرنے کی کوشش نے بھی قرآن

کو کھو دیا ہے:

قرآن کے سمجھنے کے دو طریقے ہیں:

۱۔ قرآن کی زبان، ماحول اور پس منظر اور محسوس احوال کو سمجھنا۔

۲۔ سیرت کے ذریعے۔

پہلا طریقہ مشکل اور دشوار ہے لیکن دوسرا طریقہ آسان ہے۔ سیرت کو جاننے کے لیے حدیث کا سہارا لینا پڑتا ہے مولانا کی رائے ہے کہ حدیث کی حیثیت صرف دینی نہیں تاریخی ہے اور وہ عملی طور پر قرآن کی تفسیر ہے اور اسلامی قانون کا بنیادی ماخذ ہے۔ پھر حدیثوں کی اہمیت کا کیسے انکار کیا جا سکتا ہے۔ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں حدیثیں لکھی جاتی تھیں، لیکن بہت کم۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلی قوموں نے اپنے پیغمبروں کی باتوں کو اس قدر الجھایا کہ الہامی کتابوں کو کھو بیٹھے۔ حضورؐ اور صحابۂ کرام نے جو قدم اٹھایا بہتر تھا۔ بشریت کی ضرورتوں کے لحاظ سے ایک صدی بعد تمام الجھنیں، خرابیاں اور اختلافات کے بعد بھی احادیث کا سہارا لینا پڑا۔ آج اسلامی تاریخ اور معاشرت کا پورا ڈھانچہ قرآن و حدیث کی بنیادوں پر کھڑا ہے۔ اگر احادیث الگ کر دی جائیں تو کیا اس خلا کو پورا کیا جا سکتا ہے؟ حدیث جو اپنی حقیقت منفرد ہے اس کا بدل کیا ہے؟ اگر کچھ صحابۂ کرام کی حدیثیں جمع کر لی جاتیں اور کتابی شکل دے دی جاتی تو شاید کچھ آسانیاں پیدا ہو جاتیں مگر یہ کام کافی دشوار تھا۔ کیونکہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تو اس وقت ایسے صحابۂ کرام کی تعداد سوا لاکھ کے قریب تھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف حدیثیں بیان کرتے تھے جو مختلف جگہوں اور مختلف مقامات میں بکھرے ہوئے تھے۔

اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں حالات کے تحت فقہا کے ذریعہ جو وسعت پیدا ہوئی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ فقہائے اسلام نے لفظ شریعت قانون کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ مختلف فقہی مذاہب وجود میں آئے۔ فقہاء نے قرآن اور حدیث کی روشنی میں اپنی فہم کے مطابق مسائل کی توضیح اور تشریح کرنے کی کوشش کی ہے لیکن سہو سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مولانا نے فرائض جیسی اہم فن وراثت میں بعض بنیادی غلطیاں محسوس کیں۔ تحقیقی انداز میں الوراثۃ فی الاسلام کے نام سے عربی زبان میں ایک کتاب لکھی اور واضح کیا کہ اس فن کی تدوین قرآن کے خلاف واقع ہوئی ہیں۔

روایت سے ہٹ کر سوچنا سب کے بس کی بات نہیں ہے۔ اگر ہٹ کر سوچنے کی کوشش بھی کی گئی تو اپنے نقطۂ نظر سے ہٹ کر نہیں سوچا گیا۔ یہ انفرادیت مولانا کے یہاں پائی جاتی ہے۔ فہم قرآن کے سلسلے میں اپنی ذات کو الگ کر لینے کے بعد قرآن کی عظمت کے انداز میں سوچتے ہیں۔ مولانا عبدالسلام قدوائی ایک وسیع النظر عالم تھے۔ انھوں نے مولانا اسلم جیراجپوری کی شخصیت اور ضعیف حدیثوں کے گھیرے سے نکالنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مولانا منکر حدیث کی طرح [illegible] احادیث کو ناقابل اعتبار نہیں سمجھتے تھے۔ وہ صرف یہ کہتے تھے کہ احادیث کی جانچ کے لیے قرآن کو معیار قرار دیا جائے جو موافق ہوں تسلیم کر لیا جائے جو خلاف ہوں نہ مانا جائے۔ یہ بات محدثین کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ ہاں مولانا اس بات کو ماننے کے لیے تیار نہیں تھے کہ احادیث کی شکل میں راویوں نے احتیاط سے کام لیا ہے۔ اگر لیا بھی ہے تو بہت کم۔ اسی وجہ سے ان کا نظر

میں روایات کا وزن گھٹ گیا۔ وہ سنت یا عمل متواتر کے پورے طور سے قائل تھے[۵۱] اس سلسلے میں مولانا نے جمہور علماء کے نظریے سے الگ اپنا نظریہ ضرور قائم کر دیا لیکن حل نہ پیش کر سکے۔

عموماً ہمارے مذہبی مفکر سیاسی رہنما بھی رہے ہیں۔ مولانا مذہبی فکر کے اندر جمود کو توڑنے اور نئے فکر کے آغاز میں اپنی منفرد حیثیت قائم کرنے میں کامیاب رہے۔ سیاسی فکر ضرور دامن گیر رہی لیکن رہنمائی سے دور رہے۔ قوم کے لیے تلاش اور اضطراب محسوس کرتے رہے۔ انھیں اس بات کی قدرت حاصل تھی کہ سادگی اور انکساری میں رہتے ہوئے نئے طرز فکر کو نمایاں کریں۔ قومی تحریک کے جذبے کے تحت اور مولانا محمد علی کے اثر سے علی گڑھ سے تدریس کا کام چھوڑ دیا اور تحریک قومی یونیورسٹی جامعہ ملیہ میں شامل ہو گئے۔ تقسیم ہند کے بعد صرف ایک مرتبہ غلام پرویز صاحب کے پاس کراچی تشریف لے گئے[۵۲] ورنہ جامعہ کے ساتھ مولانا اکیلے لے ہو کر رہ گئے جہاں ان کو اپنی ملنساری، خاکساری، نیک نیتی اور انسان دوستی کے بدلے محبت ضرور ملی لیکن ان کو وہ رتبہ دیا جا سکا جس کے وہ اہل تھے۔ اگر مولانا علی گڑھ میں رہ جاتے تو ان کی تصانیف کا معیار بلند ہو تا رتبہ بالا ہوتا۔ بقول پروفیسر محمد سالم قدوائی

"علی گڑھ آنے سے پہلے ہی انہیں تصنیف و تالیف کا شوق پیدا
ہو گیا تھا لیکن اس کو جلا یہاں آنے کے بعد ملی۔ ان کی جتنی بھی اہم
اور مشہور کتابیں ہیں وہ علی گڑھ ہی کے دوران قیام کی ہیں۔"[۵۳]

مولانا اپنے ذوق، شوق علم اور سوجھ بوجھ کے لحاظ سے ایک عظیم مورخ تھے۔ ان کے حوالے جھٹلائے نہیں جا سکتے ہیں ان کی دلیلوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ صحیح بات کہنے کے لیے کبھی ساتھی کی تلاش نہیں ہوتی کہ ان کی تصدیق کرے۔ ان کا عمیق اور وسیع مطالعہ ان کا ہمنوا ہوتا تھا۔ ایک مورخ عموماً فکر کے لحاظ سے متعصب ضرور ہوتا ہے۔ مولانا تحقیق کو آئینے میں دیکھنے اور دکھانے کے قائل تھے۔ وہ صرف مورخ تھے، کاتب تاریخ نہیں تھے جو اپنی رائے کے علاوہ ہر چیز کا انبار لگا دیتا ہے۔ قرآن ایک سچی تاریخ بھی ہے، اس لیے مولانا نے اس سچی کتاب کو اپنی تحقیق کی بنیاد بنایا۔ اسی کسوٹی کے ذریعے ان کے لیے کھرے کھوٹے کو الگ کرنا آسان ہو گیا۔ تحقیق کے میدان میں علم کے ساتھ ساتھ ان کی زبان نے بڑا ساتھ دیا۔ وہ ایک اچھا ادیب، شاعر اور انشا پرداز بھی تھے جس کی وجہ سے ان کی تاریخ نگاری کے اندر ایک کشش اور فریفتگی پائی جاتی ہے۔

مولانا کم و بیش چھبیس کتابوں کے مصنف ہیں لیکن مشکل سے کوئی کتاب تاریخ کی فہرست سے الگ کی جا سکتی ہے۔ مثلاً تاریخ القرآن، حیات حافظ، حیات جامی، سیرت عمرو بن العاص، تاریخ نجد، تاریخ الامت (آٹھ جلدوں میں) خواتین۔ اس کتاب کے اندر مشہور مسلم خواتین کی زندگی کے متعلق بیشتر مضامین مولانا کے لکھے ہوئے ہیں اور چند دوسروں سے لکھوائے ہیں۔ اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ بھی تاریخ کی ایک کتاب ہے۔ الدولۃ فی الاسلام قیمتی تاریخ ثابت ہوئی ہے "تعلیمات قرآن" دینی عقاید کی تاریخی دستاویز ہے۔ "نکات قرآن" سوال و جواب کی شکل میں قرآنی مسائل حل کیے گئے ہیں۔ "معاملات اسلام" میں مولانا کی خود نوشت اپنی تاریخ اور دوسرے تاریخی مضامین شامل ہیں۔ "ارکان اسلام" اور "عقاید اسلام" کے اندر بچوں کے لیے مضامین لکھے گئے ہیں جن کے اندر دینی تاریخ کو آسان زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح "نو درات" کے اندر تیس مضامین شامل ہیں جن کے اندر آں حضرت کا بچپن، معراج، معاہدہ

نبوتؐ، حضرت ابو ذر غفاریؓ، حضرت اویس قرنیؓ، حلیمہ سعدیہ جیسے مضامین کو بھی تاریخ کی صف میں کھڑا کر دیتے ہیں۔" جوا ہر ملیہ" مولانا کی نظموں کا مجموعہ ہے۔ کچھ نظمیں ایسی ہیں جو تاریخ کی ردا میں لپٹی نظر آتی ہیں۔ مثلاً جذبات خلفا علی برادران کی جیل سے رہائی کی خوشی میں لکھی گئی تھی۔ "جزیرۃ العرب" ایک طرح سے جغرافیائی تاریخ ہے۔ "عربی خط" یعنی عربی خط کی تاریخ کے علاوہ ترکی زبانیں، فارسی، ہندی زبانیں، افریقی زبانیں وغیرہ تاریخ کی روشنی میں نظر آتی ہیں۔
اس کے علاوہ مولانا کے متفرق مضامین مختلف کتابوں اور جرائد میں ملتے ہیں جو تاریخی زمرے میں شامل ہیں۔

مولانا نہ زاہد خشک نہ مولوی تنگ نظر تھے۔ ان کے اندر شاعری کا بھی جذبہ پایا جاتا تھا۔ ان کی شاعری کے اندر قبول اسلام کے بعد حسان بن ثابتؓ کی شاعری کی جھلک پائی جاتی ہے۔ لیکن جوش و جگر جیسے شعرا آپ سے مل کر فیضان شاعری حاصل کرتے تھے۔ مولانا علامہ اقبال سے بے پناہ محبت کرتے تھے لیکن اپنی ذاتی رائے کو ان کی محبت اور عقیدت کے گروی رکھنے کے قابل نہیں تھے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ "ضرب کلیم" اور "پیام مشرق" کے مختصر تبصرے میں اپنے جداگانہ طرز فکر کی وجہ سے اقبال کی بعض باتوں سے اتفاق نہیں کر سکے۔ صدیوں کی جمود کی پہاڑیاں صرف اقبال کے سامنے نہیں تھیں بلکہ مولانا کے سامنے بھی حائل تھیں۔ دونوں کو وہ کنی میں لگے ہوئے تھے۔ مولانا کی وجہ سے اقبال کو اپنی تنہائی کا احساس ختم ہوا اور بے اختیار مولانا کے بارے میں کہہ گئے؛ ؎

"دیدہ ام مردے درین قحط الرجال"

اقبال کے تخیل اور افکار کی بنیاد قرآن ہے جس کی وجہ سے انھوں نے مغرب سے بھرپور مقابلہ کیا۔ اسی فکری جنگ میں اقبال نے فلسفہ، قرآن اور حکمت قرآن کے مفکروں اور دانش وروں سے مدد لینے میں عار محسوس نہیں کیا۔ اس جستجو میں جہاں سید سلیمان اور خواجہ حسن نظامی سے تبادلہ خیال کیا وہاں مولانا اسلم جیراج پوری سے بھی مدد لی۔

یہ کہنا مشکل ہے سادگی مولانا کے اندر تھی یا مولانا سادگی کے اندر تھے۔ حالات اور مزاج کے تحت اپنی زندگی کو سمیٹ لیا تھا۔ روزمرہ کی زندگی میں خاص اصولوں کے پابند ہو گئے تھے۔ یہاں تک کہ دوپہر کے کھانے پر ڈاکٹر ذاکر حسین کو رات کے لیے بنے ہوئے کوفتے نہیں پیش کیے جا سکتے تھے۔ اس میں بخل کا کوئی دخل نہیں تھا۔ مختصر آمدنی کا زیادہ تر حصہ

مستحقین کی امانت سمجھتے تھے جو بغیر مانگے ان کے حوالے کر دیا کرتے تھے۔ حقیقت سے ناآشنا ہوتے ہوئے اگر لوگ ان کے استغنا کو بخل سمجھ بیٹھیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ سامری کی جادوگری اور حضرت موسیٰ کی پیغمبری میں تفریق کوئی آسان بات نہیں تھی۔ اگر قومی تحریک اٹھ جاتی تو جامعہ والوں کو یہ سودا مہنگا پڑتا۔ مولانا نے ہمیشہ ہر قسم کے کاروبار سے اپنے کو دور رکھا۔ زندگی بھر گھاٹے ہی کو نفع سمجھتے رہے۔ سیاسی زندگی سے زیادہ تر دور رہے۔ زیادہ سے زیادہ جامعہ کی بستی بسانے میں مدد اور ہمت افزائی کرتے رہے۔ ان کو سمجھنا اور پانا آسان بات نہیں تھی۔

مولانا کو اپنے وطن جیراج پور سے بڑا لگاؤ تھا۔ ہر سال پابندی کے ساتھ چھٹیوں میں گھر جایا کرتے تھے۔ گھر پہنچنے کے بعد گاؤں کے ماحول میں سما جایا کرتے تھے۔ ہر طرح اور ہر طبقے کے لوگوں میں اپنے کو ڈھال لیا کرتے تھے۔ گاؤں کی ہر شے [illegible]۔ کپڑے کے بجائے تہمد باندھ کر اپنے اندر اجنبیت کی کیفیت طاری کر لیتے تھے۔ چھوٹے بڑے سب ان کو بابا کہتے تھے۔

ایک آنکھ کی سیاہی ایک طرف کو کچھ اختیار کیے ہوے تھی جو خاص موقع پر زور دینے سے نمایاں ہوتی تھی۔ وہ قلموں کو پھیلنا جانتے تھے یکے بعد دیگرے تین شادیاں ہوئیں لیکن ازدواجی زندگی کے لطف سے ہمیشہ محروم رہے۔ آخری بیوی نفسیاتی مریضہ تھیں جن کو ذہنی خلل سے دوچار ہونا پڑا۔

سادہ غذا کے اندر میٹھے کو فوقیت حاصل تھی اور اس میں آم کا رتبہ ہمیشہ بالا رہا۔ یہاں تک کرتے تھے کہ ساتھ آم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ میٹے انبہ سرو دکیف بہاتی تھی تو مولانا عزیز و اقرباء سے بھی غافل ہو جاتے تھے۔ شکار کے شوقین تھے۔ بچوں کو بھی شکار کے لیے اکساتے رہتے تھے۔ گاؤں کے مغرب کی جانب ایک بڑا تالاب ہے جہاں مچھلی کا شکار ہوتا ہے ادھر اب میں بڑی مچھلی کے پکڑنے کے جال کو جاتر کہتے ہیں۔ ایک مرتبہ ان کے چھوٹے بیٹے بیٹے ڈاکٹر منظم نے جاتر سے مچھلی پکڑتے ہوے منظر کا فوٹو لیا اور رسالہ پیام تعلیم میں شائع کرایا۔ تنگ کلامی سے دور رہے۔ ایک قریبی عزیز نے جب روایت سے ہٹ کر پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کی تو مولانا صرف کراہت کر کے رہ گئے۔ مولانا کے خاندان میں ایک شخص کی طالب علمی کے زمانے میں شادی ہوئی۔ آمد و رفت بڑھتی گئی تو ایک روز بلا کر کہا کہ ذرا کم آیا جایا کیجیے۔ حالات کچھ ایسا بدل گئے کہ بڑی مشکل سے کافی دنوں کے بعد سسرال یاد آئی۔

مولانا مذہبی اقدار کے امین تھے لیکن اپنی فکری ارتقا کی وجہ سے روایتی حدود سے چپٹے نہیں رہے نہ مخصوص پابندیوں کو خاطر میں لائے۔ اتفاق رائے کے امین بننے کی کوشش نہیں کی۔ اپنی بات منوانے کے قائل نہیں تھے۔ روشن خیالی کی وجہ سے بدنام لیکن دین داری کے حساب سے نیک نام عالم تھے۔ آپ کی ذات عقاید اور اعمال کا ایک منظم اور مربوط مجموعہ تھی۔ دین کی وحدت اور تسلسل کو نقصان پہنچائے بغیر فکری انداز کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ کچھ لوگوں نے انفرادی طور پر مولانا کو سمجھے بغیر ان کے خیالات کو دوسروں کے سامنے پیش کرنے کی ناکام محنت کا ثبوت دیا۔ مولانا پیچھے پیچھے دبے پاؤں تردید کے قائل نہیں تھے کیوں کہ پیچھے مڑ کر دیکھنے کے بجائے آگے بڑھنا بہتر سمجھا۔ مولانا کے فکری سرچشمے کبھی خشک نہیں ہوئے لیکن شبلی کی طرح ان کے ساتھ اجتماعی کاوشات نہیں تھی جو اس کام کو آگے بڑھاتی، اس لیے ایک نئے نقش کا قیام نہ ہو سکا روایت سے دبنا آسان ہے لیکن اس کو دبانا مشکل ترین کام ہے۔

حواشی

۱۔ مولانا اسلم جیراج پوری کی خود نوشت سوانح حیات (نوشتہ ۱۹۳۰ء) طلوع اسلام کراچی، ص ۱۵

۲۔ علامہ اسلم جیراج پوری۔ فہم قرآن۔ طلوع اسلام، کراچی، نوشتہ مئی ۱۹۳۱ء، ص ۱۲

۳۔ ایضا ص ص ۱۳

۴۔ اسلم جیراج پوری۔ علم حدیث طلوع اسلام، دہلی، ص ۱

۵۔ ایضا ص ۱۵

۶ اسلم جیراجپوری، علم حدیث، ص ۱۴–۱۶

۷۔ ایضاً، ص ۱۸–۱۹

۸۔ ایضاً، ص ۲۰–۲۱

۹۔ احمد امین۔ فجر الاسلام۔ جلد دوم (اردو ترجمہ)۔ لاہور، ص ۲۲۸–۲۲۹

۱۰۔ مولانا عبدالسلام قدوائی۔ مولانا اسلم جیراجپوری، جامعہ دہلی، بابت ماہ مارچ تا مئی ۱۹۵۵، ص ۷۶

۱۱ چودھری۔ وہ مرد درویش، طلوع اسلام، ص ۹

۱۲ محمد سالم قدوائی۔ مولانا اسلم جیراجپوری، فکر و نظر (علی گڑھ جلد ۲۴)
جنوری تا جولائی، ۱۹۸۸ء، ص ۱۱۹

اشاریہ مجلۂ علوم اسلامیہ

۱۹۷۰ء سے ۱۹۹۳ء تک

کبیر احمد خاں ★

طباعت کے موجودہ دور میں ہر فن میں اس قدر لٹریچر شائع ہو رہا ہے کہ سب کا احاطہ کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے جس کی وجہ سے تحقیق کے میدان میں کتابوں اور رسالوں میں مطلوبہ مواد تک رسائی کے لیے انڈکس یا اشاریہ ایک بنیادی حیثیت کا حامل ہوگیا ہے۔ اشاریہ کی مدد سے محقق صرف انھیں رسالوں یا کتابوں کو دیکھتا ہے جن میں اس کی ضرورت کا مواد ہوتا ہے اور اس کا قیمتی وقت بھی بچ جاتا ہے۔

"مجلۂ علوم اسلامیہ" ۱۹۶۰ء سے مسلسل شائع ہو رہا ہے۔ ہندوستان میں اسلامیات سے متعلق جتنے رسالے شائع ہوتے ہیں ان میں اس کی اپنی انفرادی اہمیت رہی ہے۔ اس میں اب تک علوم اسلامیہ پر ادبی اور فکری و تہذیبی ذہن کی عکاسی کا حامل کافی مواد شائع ہو چکا ہے۔ اس مجلہ میں ۱۹۶۰ء سے لے کر ۱۹۶۹ء تک شائع مضامین کا اشاریہ پروفیسر اکمل ایوبی (سابق ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ) نے ۱۹۷۰ء میں تیار کیا تھا۔ اس کے بعد اب زیر نظر یہ اشاریہ پروفیسر محمد سالم قدوائی (موجودہ ڈائرکٹر) کی ہدایت پر تیار کیا گیا ہے جو ۱۹۷۰ء سے ۱۹۹۳ء تک شائع ہونے والے مضامین، معلومات و مراسلات اور تبصروں کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ اشاریہ حسب ذیل ۴ فہرستوں پر مشتمل ہے؛

۱۔ فہرست مضمون نگاران۔

۲۔ فہرست مضامین۔

۳۔ فہرست تبصرہ و مطبوعات جدیدہ۔

۴۔ فہرست معلومات و مراسلات

چاروں فہرستوں کو حروف تہجی سے تیار کیا گیا ہے۔ مضمون نگاروں کے ناموں کی ترتیب لائبریری سائنس کے جدید اصولوں کے مطابق کی گئی ہے۔ اس میں نام کے بعد مقالہ کا عنوان، جلد نمبر، شمارہ نمبر، سنہ اشاعت اور پھر آخر میں صفحات کا اندراج ہے۔

فہرست مضامین اور معلومات و مراسلات میں عنوان کے بعد مقالہ نگار کا نام، جلد نمبر، شمارہ نمبر، سنہ اشاعت

★ پروفیشنل اسسٹنٹ، لائبریری ادارۂ علوم اسلامیہ، اے ایم یو علی گڑھ

دساکٹر میں صفحات کا اندراج۔ اسی طرح تبصرے کی فہرست میں تبصرہ شدہ کتب کے عنوان کے بعد اس کے مصنف/تبصرہ نگار کا نام، پھر جلد نمبر، شمارہ نمبر، سنہ اشاعت اور پھر صفحات نمبر دیے گئے ہیں۔

(مرتب)

فہرست مضمون نگاران

اعتصام، نو منو۔

اسپین میں تصوفانہ افکار۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰-۸۱ء؛ ص ۲۷- ۵۲

احمد، محمد اخلاق۔

دینی نصاب تعلیم۔ جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۸۹- ۱۰۶
ہجرت کی سیاسی اور تاریخی اہمیت۔ جلد ۱۲، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۶۷-۶۸ء؛ ص ۱۳۹- ۱۵۲

احمد، مختار الدین۔

ابوریحان البیرونی کی ایک گم شدہ تصنیف۔ جلد ۱۲، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۶۷-۶۸ء؛ ص ۱-۱۲
علامہ سید مرتضیٰ حسینی بلگرامی۔ جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۸ء؛ ص ۵۱- ۶۲
المقریزی کی ایک نادر غیر مطبوعہ تصنیف۔ جلد ۱۷، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۱- ۲۲

احمد، مقبول۔

رپورٹ اجلاس ہفتم آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس۔ جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲، ۱۹۶۵-۷۰ء؛ ص ۳۳- ۳۹

احمد، نذیر۔

حکیم سنائی غزنوی کی مقبولیت خود اپنے زمانے میں۔ جلد ۱۲، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۶۷-۶۸ء؛ ص ۱۰۷- ۱۱۶
فرہنگ وفائی اور اس کا قدیم ترین مخطوطہ۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰-۸۱ء؛ ص ۱-۳۸
دینی نظام تعلیم۔ جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۸ء؛ ص ۱- ۲۰
فرہنگ جعفری۔ جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۱۶۵- ۱۹۰
مونس الاحرار: کلاتی اصفہانی۔ جلد ۱۷، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۱۳۹ - ۱۴۳
قطعات تاریخی کی ایک اہم تالیف: تجزیۃ الاسالیب۔ جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۳ء؛ ص ۱۱۲- ۱۳۰

میر محمد صالح کشفی اور ان کی تصنیف مناقب مرتضوی۔ جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛
۹۱-۱۹۹۰ء؛ ص ۱-۴۲۔

اختر الواسع۔
علوم اسلامی کی ترویج و اشاعت میں مکتبہ جامعہ کی خدمات۔ جلد ۱۳، شمارہ ۲،۱؛
۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۱۲۱-۱۳۸

اسلم، محمد۔
دیوان خواجہ معین الدین اجمیری۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۹-۴۴

اصلاحی، ضیاء الدین۔
تفسیر اور علوم قرآن میں مولانا حمید الدین فراہی کے امتیازی کارنامے کا ایک نمونہ۔
جلد ۱۰، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۸۷-۱۱۴

اظہر علی الدین۔
ایران کے صوفی شعراء کا ایک قدیم تذکرہ ۔ جلد ۱۶؛ شمارہ ۱، ۲؛
۹۱-۱۹۹۰ء؛ ص ۱۴۱-۱۵۰

امجد علی۔
مملکت فرانس و دراسات اسلامی اور ہندی مسلمان۔ جلد ۱۲، شمارہ ۱، ۲؛
۶۹-۱۹۶۷ء؛ ص ۱۵۳-۱۶۶

انجم، غلام یحییٰ۔
اخبار الجمال: تاریخ علی گڑھ کا قدیم مآخذ۔ جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛
۱۹۸۹ء؛ ص ۱۰۶-۱۳۰
علوم اسلامیہ میں شیخ بستی کا حصہ۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۳۹

انصار اللہ، محمد۔
پندرھویں صدی عیسوی تک "ہندوی" میں اسلام کی اشاعت۔ جلد ۱۳،
شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۱۰۵-۱۱۶

انصاری، محمد اقبال۔
مختصر روداد اجلاس پنجم موتمر علوم اسلامیہ۔ جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛
۶۸-۱۹۶۷ء؛ ص ۵-۸

ایپی، اکملو۔
ترکی کا ایک عالمی مرکز۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۱۹۷-۲۰۳
ترکی کا عظیم مفکر ضیاء گوک الپ۔ جلد ۱۳، شمارہ ۲، ۱؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۲۳-۳۶

بہاءالدین سنبھلی، محمد۔

[illegible] معاشرہ کو اسوہ کی دعوت۔ جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۳ء؛ ص ۱۱-۲۵

چالسی، جمیل احمد۔

احمد آتش، ایک ترک ایران شناس۔ جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۹۱-۱۹۹۰ء؛ ص ۵۸-۸۶

تفسیر قرآن پاک۔ جلد ۱۷، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۵۵-۹۳

تفسیر قرآن مجید۔ جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۳ء؛ ص ۷۶-۸۸

سعید نفیسی کے علمی اجتہادات۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۵۳-۶۸

میرزا تورسون زادہ۔ جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۱۳۱-۱۶۲

چشتی، منوان۔

تصوف کیا ہے؟ جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۸ء؛ ص ۹۳-۱۰۲

خان، حامد علی۔

شیخ اوحدالدین بلگرامی کی ادبی تخلیقات۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۱۱۰-۱۳۰

شبنم یاسمین۔

علامہ وحید الزماں اور اردو میں خدمت حدیث : ایک جائزہ۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۱۵۷-۱۶۸

شعیب اعظمی۔

ادب اور تاریخ کے دوامی رشتے ڈاکٹر ابراہیم باستانی باریزی کی نظر میں۔ جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۹۱-۱۹۹۰ء؛ ص ۸۷-۱۱۲

شیروانی، ریاض الرحمٰن۔

ہندوستانی مسلمانوں کا رد عمل۔ جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۸ء؛ ص ۱۱-۳۴

صدیقی، محمد نجات اللہ۔

اسلام میں معاشی فکر کی تاریخ پر حالیہ تحریریں۔ جلد ۱۲، شمارہ ۱، ۲؛ ۷۹-۱۹۷۶ء؛ ص ۱۰۱-۱۳۸

صدیقی، محمد یٰسین مظہر۔

اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل اور ان کا حل۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۹۶-۱۰۳

[illegible]

[illegible]۔ جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۴۳-۷۰

عابدی، سید امیر حسن۔
علی شیر قیتی۔ جلد ۱۴، شمارہ ۲۹ ؛ ۱۹۹۰-۹۱ء ؛ ص ۴۳-۵۶

عبدالباری۔
خطۂ بہار کے محدثین کی عربی زبان و ادب میں خدمات۔ جلد ۱۴، شمارہ ۳/۴ ؛ ۱۹۸۸ء ؛ ص ۷۵-۹۲

علوی، مسعود انور (کاکوروی)۔
قنوج کی دو اہم علمی شخصیات: شیخ علی اصغر اور رستم علی قنوجی۔ جلد ۱۸، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۹۳ء ؛ ص ۱۱۹-۱۳۶
کتب خانہ انوریہ کے چند مخطوطات۔ جلد ۱۳، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۸۰-۸۶ء ؛ ص ۱۲۵-۱۳۰

غوری، شبیر احمد خان۔
اغلاط اقبال پر ایک نظر۔ جلد ۱۸، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۹۳ء ؛ ص ۸۹-۱۱۸۔
جیومیٹری کی ترقی میں افاضل اسلام کی خدمات۔ جلد ۱۵، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۸۹ء ؛ ص ۱-۴۲

فاروقی، ضیاء الحسن۔
سر سید، ابوالکلام اور علی گڑھ۔ جلد ۱۷، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۹۲ء ؛ ص ۲۳-۴۴

قاسمی، شریف الحسن۔
چند مشائخ کے بارے میں۔ جلد ۱۵، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۸۹ء ؛ ص ۷۵-۸۸
مشائخ چشت اور شیخ ابو سعید ابوالخیر۔ جلد ۱۶، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۹۰-۹۱ء ؛ ص ۱۱۳-۱۴۴

قدوائی، محمد سالم۔
فیوض تصوف اور تعلیمات خواجہ اجمیری۔ جلد ۱۶، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۹۰-۹۱ء ؛ ص ۱۲۵-۱۴۰
ہندوستانی علماء اور علم تفسیر۔ جلد ۱۱، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۷۰-۷۵ء ؛ ص ۹۶-۱۰۲

محمد الحق۔
علامہ اقبال کے مذہبی افکار۔ جلد ۱۱، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۷۰-۷۵ء ؛ ص ۱۰۳-۱۵۲

مرتضیٰ، غلام۔
جدید ہندوستان میں عربی و فارسی تعلیم۔ جلد ۱۱، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۷۰-۷۵ء ؛ ص ۶۵-۷۴

مصطفیٰ، غلام۔
اخبار الکرام یا اخبار المسجد الحرام کا ایک اہم مخطوطہ۔ جلد ۱۱، شمارہ ۱/۲ ؛ ۱۹۷۰-۷۵ء ؛ ص ۷۴-۹۵

فہرست مضامین

چند مشائخ کے بارے میں از قاسمی، شریف الحسن۔
جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۶۱ — ۸۸

حکیم سنائی غزنوی کی مقبولیت خود اپنے زمانے میں از احمد، نذیر۔
جلد ۱۲، شمارہ ۱، ۲؛ ۶۹-۱۹۶۷ء؛ ص ۱۷ — ۱۰۰

خطبۂ استقبالیہ اجلاس ہفتم آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس۔
از ندوی، محمد عمران خان۔
جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛ ۷۵-۱۹۷۰ء؛ ص ۹ — ۲۳

خطبۂ صدارت اجلاس ہفتم آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس از ندوی، سید ابوالحسن علی۔
جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛ ۷۵-۱۹۷۰ء؛ ص ۴۰ - ۵۴

خطۂ بہار کے محدثین کی عربی زبان و ادب میں خدمات از عبدالباری۔
جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۸ء؛ ص ۶۵ — ۹۲

دینی نصاب تعلیم از احمد، محمد اخلاق۔
جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۸۹ — ۱۰۶

دینی نظام تعلیم از احمد، نذیر۔
جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۸ء؛ ص ۱ — ۱۰

دیوان خواجہ معین الدین اجمیری از اسلم، محمد۔
جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۹ — ۲۲

رپورٹ اجلاس ہفتم آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس از احمد، مقبول احمد
جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛ ۷۵-۱۹۷۰ء؛ ص ۳۳ - ۳۹

سرسید، ابوالکلام اور علی گڑھ از فاروقی، ضیاء الحسن۔
جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۲۳ — ۴۴

سید نفیسی کے علمی اجتہادات از ہاشمی، کبیر احمد۔
جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۵۳ — ۶۸

شیخ اوحد الدین بلگرامی کی ادبی تخلیقات از خالد، حامد علی۔
جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۸۶-۱۹۸۰ء؛ ص ۱۱۷ — ۱۳۰

عربی صحافت۔ عربی شاعری کی روشنی میں از ندوی، محمد رابع الحسنی۔
جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛ ۷۵-۱۹۷۰ء؛ ص ۵۵ — ۶۴

علامہ اقبال کے مذہبی افکار از محمود الحق۔
جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛ ۷۵-۱۹۷۰ء؛ ص ۱۴۳ - ۱۵۲

علامہ سید مرتضیٰ حسینی بلگرامی از احمد، مختار الدین۔

جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۵۱ – ۹۲

علامہ وحید الزماں اور اردو میں خدمتِ حدیث ــــ ایک جائزہ
از شبنم یاسمین۔

جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰ء – ۸۶؛ ص ۱۵۷ ــــ ۱۶۸

علم فقہ کا تعارف اور معاشرہ کو اس کی ضرورت از برہان الدین سنبھلی، محمد۔

جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۳ء؛ ص ۴۱ ــــ ۹۵

علوم اسلامی کی ترویج و اشاعت میں مکتبہ جامعہ کی خدمات
از اختر الواسع۔

جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰ء – ۸۶؛ ص ۱۳۱ – ۱۳۹

علوم اسلامیہ میں ضلع بستی کا حصہ از انجم، غلام یحییٰ۔

جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰ء – ۸۶؛ ص ۱۳۹ ــــ ۱۵۲

علی شریعتی از عابدی، سید امیر حسن۔

جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۰ء – ۹۱؛ ص ۴۳ ــــ ۵۷

عہد نبوی میں طب ادویہ کا مطالعہ از ظل الرحمٰن، سید۔

جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۴۲ ــــ ۶۰

فرہنگ جعفری از احمد، نذیر۔

جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۱۶۵ – ۱۹۰

فرہنگ وفائی اور اس کا قدیم ترین مخطوطہ از احمد، نذیر۔

جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰ء – ۸۶؛ ص ۱ ــــ ۸

فلانی قبیلہ کا تحقیقی مطالعہ از ندوی، احتشام احمد۔

جلد ۱۷، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۵۸ ــــ ۵۴

فیوض تصوف اور تعلیمات خواجہ اجمیری از قدوائی، محمد سالم

جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۰ء – ۹۱؛ ص ۱۲۵ ــــ ۱۴۰

قطعات تاریخی کی ایک اہم تالیف: بحر الواصلین از احمد، نذیر۔

جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۳ء؛ ص ۱ ــــ ۴۰

قنوج کی دو اہم علمی شخصیات: شیخ علی اصغر اور رستم علی قنوجی
از علوی، مسعود انور کاکوروی

جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۳ء؛ ص ۱۱۱ – ۱۳۶

کتب خانۂ انڈیا کے چند قلمیات از علوی، مسعود انور کاکوروی
جلد ۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰-۸۹ء؛ ص ۳۰۵ — ۳۱۸

مختصر روداد اجلاس ہفتم موتمر علوم اسلامیہ از انصاری، محمد اقبال۔
جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۶۰-۶۵ء؛ ص ۵ — ۸

مشائخ چشت اور شیخ ابو سعید ابو الخیر
از قاسمی، شریف الحسن۔
جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۰-۹۱ء؛ ص ۱۱۳ — ۱۲۴

المقریزی کی ایک نادر غیر مطبوعہ تصنیف
از احمد، مختار الدین۔
جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۱ — ۲۲

مملکت فرانس و دراسات اسلامی اور ہندی مسلمان
از احمد علی۔
جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۶۷-۶۹ء؛ ص ۱۵۳ — ۱۶۶

مونس الاحرار: کلاتی اصفہانی
از احمد، نذیر۔
جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۲ء؛ ص ۱۲۹ — ۱۴۳

میر محمد صالح کشفی اور ان کی تصنیف مناقب مرتضوی
از احمد، نذیر۔
جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۰-۹۱ء؛ ص ۱ — ۴۲

میرزا نور سون زادہ
از جائسی، کبیر احمد۔
جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۱۳۱ — ۱۶۹

ہجرت کی سیاسی اور تاریخی اہمیت
از احمد، محمد اخلاق۔
جلد ۱۲، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۶۷-۶۹ء؛ ص ۱۳۹ — ۱۵۲

ہندوستان میں علم تفسیر از قدوائی، محمد سالم۔
جلد ۱۱، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۶۰-۶۵ء؛ ص ۹۶ - ۱۰۲

ہندوستانی مسلمانوں کا ردعمل از شیروانی، ریاض الرحمن خان۔ جلد ۷ شمارہ ۱، ۲؛
۱۹۸۸ء؛ ص ۱۱ - ۴۴

فہرست باب تبصرہ و تنقید مطبوعات جدیدہ

فہرست معلومات و مراسلات

اسلامی سائنس کی تاریخ کی تشکیلِ جدید۔
از شبیر احمد خان غوری۔
جلد ۱۳، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۰-۸۱ء؛ ص ۱۶۹ — ۱۹۶

بیرونِ ہند میں مقیم ہندوستانی فقہاء و محدثین (آٹھویں صدی ہجری تک)۔
از عبیداللہ ندوی۔
جلد ۱۰، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۷۲ء؛ ص ۱۱۵ — ۱۲۸

ترکی زبان و ترکی رسم الخط۔
از اکمل ایوبی۔
جلد ۱۴، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۸ء؛ ص ۱۰۳ — ۱۰۹

شہنشاہ بابر اور اردو زبان۔
از اکمل ایوبی۔
جلد ۱۸، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۳ء؛ ص ۱۳۷ — ۱۴۲

عہدِ عباسی کی شہرۂ آفاق تصنیف: اعجاز القرآن۔ مصنف ابوبکر محمد بن طیب الباقلانی۔
از توقیر عالم فلاحی۔
جلد ۱۵، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۸۹ء؛ ص ۱۹۱ — ۱۹۹

میر رنگ کا دیوانِ نظم مبارک۔
از محمد انصار اللہ۔
جلد ۱۶، شمارہ ۱، ۲؛ ۱۹۹۰-۹۱ء؛ ص ۱۵۱ — ۱۸۰

فہرست اردو مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱۔ ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	از پروفیسر عبدالعلیم	قیمت Re. 1.00
۲۔ جدید فارسی شاعری	از پروفیسر منیب الرحمٰن	قیمت Rs. 3.00
۳۔ ترکی	از پروفیسر اکلو ابولو	قیمت Rs. 7.00
۴۔ عراق	از پروفیسر محمود الحق	قیمت Rs. 7.00
۵۔ عبدالرحمٰن الکواکبی	از پروفیسر محمود الحق	قیمت Rs. 23.00
۶۔ ابن الفارض	از ڈاکٹر حافظ غلام مصطفیٰ	قیمت Rs. 21.00
۷۔ اصول فہرست نگاری	از جناب محمود حسن قیصر	قیمت Rs. 30.00
۸۔ جدید تاجیکی شعرا	از پروفیسر کبیر احمد جائسی	قیمت Rs. 60.00
۹۔ علوم اسلامیہ اور ہندوستانی علماء	از پروفیسر محمد سالم قدوائی	قیمت Rs. 40.00
۱۰۔ فارسی قصیدہ نگاری	از پروفیسر نذیر احمد	قیمت Rs. 45.00
۱۱۔ چند ایران شناس	از پروفیسر کبیر احمد جائسی	قیمت Rs. 80-00
۱۲۔ افکار و احوال	از پروفیسر محمد سالم قدوائی	قیمت Rs. 80-00
۱۳۔ ایرانی تصوف	از پروفیسر کبیر احمد جائسی	قیمت Rs. 80-00

ملنے کا پتہ

[illegible] LTD.
[illegible]
[illegible]

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION
Aligarh Muslim University
Aligarh—[illegible]

SOME PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, A.M.U., ALIGARH

مثنوی ناهید و اختر

پروفیسر کبیر احمد جائسی*

سلاطین تیموریهٔ هند باوجود یکه بیشتر اوقات خود را به جهانگیری و جهانداری صرف کردند امّا در زمینهٔ علوم و فرهنگ نیز خدمات شایانی انجام داده اند. اگرچه بابر و همایون زندگانی خود را در جنگ و جدل کردند و در تسخیر کشورها و دفع دشمنان مشغول بودند ولی باوجود این جنگ و جدل آنان از فرهنگ پروری و علم نوازی غافل نبودند. دورهٔ شاهنشاه اکبر از هر حیث دورهٔ پیشرفت و استواری بود. درین دوره در علوم و فنون ترقی عظیم روی داد. نه فقط شاهنشاه اکبر بلکه ندیمان او مثل ابوالفضل، فیضی، حکیم ابوالفتح گیلانی و امثال آنان فرهنگ دوست و معارف پرور بودند. بدین سبب درین دوره در هند همه علوم و فنون ترقی بسیار کرد. در آن زمان وضع کشور ایران چنین شده بود که شعرا و نویسندگان و صاحبان علم و فضل گروه گروه رو به سوی هند کردند و در دربار اکبر و یا در حلقهٔ ندیمان و پناه گرفتند. بنا به عزیمت این ستارگان علم و ادب و فن و هنر به هند، از هر حیث شهرت تمام بدست آورد. این پیشرفت ادبی بعد اختتام دورهٔ اکبر نیز برجای ماند. جهانگیر و شاه جهان هر دو از اسلاف خود پیروی کردند و از فرهنگ پروری و علم نوازی دریغ نداشتند. چون عالمگیر سریر آرای سلطنت شد به علت وسعت حدود سلطنت با دشواریهای گوناگون روبرو گردید. امّا ناگفته نماند که با وجود وضع نابسامان سیاسی دورهٔ عالمگیر پیشرفت ادبی راکد نماند. امّا دورهٔ عالمگیری زمانی که پیشرفت علوم و ادبیات که در دربار تخلیق می شد بهار و الپسین بود. پس از مرگ عالمگیر

---

* سابق چیرمین ادارهٔ علوم اسلامیه، اے۔ ایم۔ یو۔ علی گڑھ

بر اثر اختلافات و کشت و کشتاری که بر سر جانشینی وی پدید آمد پیشرفت علوم و فنون نظر ای خورد. در این دوره پیشرفت ادبی خارج از دربار رو به رشد نمود. چون دورهٔ محمد شاه آمد وضع سیاسی از بد بدتر شد و کارهای ادبی و علمی ازین صورت بسیار متاثر شدند. زبان درباری و ادبی دهلی زبان فارسی بود. درین دوره مانند دوره های قدیم نیز اکثری از شاه زادگان و امرا و خواص هند زندگانی خود را برای خدمت گذاری ادبیات و علوم وقف کردند. شاهزاده اختر برادر کهتر محمد شاه پادشاه هند در نشر ادب و فرهنگ بیش از شاه زادگان دیگر توجه نمود. این شاه زاده شاعری خوش گو بود اما آثارش بدست نیامده - فقط دو مثنوی او یعنی مثنوی ناهید و اختر و مثنوی نیرنگ عشق محفوظ مانده است.

در سال ۱۹۷۴ میلادی یکی از دوستان من مجموعه ای خطی بمن داد که شامل او دو مثنوی از شاه زاده اختر بود. بنده ازین دو منظومه فقط مثنوی ناهید و اختر را نقل نمودم. بعد از آن کتابهای تاریخی را مطالعه نمودم و سعی کردم که وقایع زندگانی او را پیدا کنم ولی متاسفانه در هیچ کتاب تاریخی مطلب مفیدی بدستم نیامد. بعد ازین به ورق گردانی تذکره ها پرداختم مبادا از شرح حال این شاه زاده آگاهی بیابم. ناگفته نماند که فقط در دو جا نام این شاه زاده شاعر بدین شرح نوشته شده است:

اختر: یکی از احفاد اورنگ زیب عالمگیر است او شاهزاده ای که شاعر بود[۱] و منظومه های چند دارد و دو بیت ذیل از یکی منظومه های اوست:

بود تا کی زمال عشق گفتار کنم اختر زمال خویش اظهار
که چون از این سلطنت گاه مجازی برآمد شاه عالمگیر غازی[۱]

"اختر، تخلص شاهزاده اختر مراد برادر کهتر روشن اختر محمد شاه پادشاه اخلاف

۱ـ لغت نامهٔ دهخدا، ۱۶، ص ۱۴۸۹، تهران ۱۳۲۸ هش

فجسته اختر جهان شاه ابن محمد معظم بهادر شاه خلف الرشید اورنگ زیب عالمگیر است سلطان طبش را موزونی وزیر و تخشیر مصاریع رحشانش در تسخیر جهان جهانگیر اشعار غزل رباعی وی هم بر سیده لهذا چند بیت از مثنویش ثبت گردید :

بود تا که زمان عشق گفتار　　　جهان گردید چون گلزار بی خار[1]

از اقتباسات فوق هیچ آگاهی در بارهٔ زندگانی و نام این شاهزاده شاعر یافته نمی شود. اتفاقاً روزی کتاب "عبرت نامه" نوشتهٔ محمد قاسم عبرت لاهوری که بکوشش دکتر ظهور احمد از پاکستان چاپ و نشر شده است زیر بررسی این بنده بود چون بر تعلیقات دکتر ظهور احمد نظر انداختم جس کردم کلید مراد بدستم افتاده. درین تعلیقات ذکر شاهزاده اختر درج است. بنا بگفتهٔ دکتر ظهور احمد نام این شاهزاده شاعر مبارک اختر و لقب "اچھے میاں" بوده. در آن نسخهٔ خطی که در آن مثنوی ناهید و اختر نقل شده است این لقب یعنی "اچھے میاں" ثبت است. بدین طور می توان گفت که مثنوی زیر نظر از آثار شاهزاده مبارک اختر ملقب به اچھے میاں و متخلص به اختر است و این اختر غیر از برادر کهتر محمد شاه بادشاه هند کسی دیگر نیست.

این مثنوی به چندین جهت شایستهٔ توجه خاص است. اول این که با مطالعه این مثنوی چیزی در بارهٔ این شاعر می توان گفت. دوم اینکه این مثنوی از این حیث نیز دارای اهمیت خاصی است که بلکه آن می توانیم در بارهٔ فرهنگ و تمدن و آداب و طرز زندگانی و امراض و معالجه و تلمیحات آن دورهٔ هند عکس بزنیم و نتیجه بگیریم که در آن زمان نه فقط عموم مردم هند بلکه خواص هم در دام جهالت توهم اسیر بودند. این منظومه از حیث دیگر هم امتیاز دارد. اختر محبوب خود را بر عکس بیشتر شاعران زبان فارسی به لباس یک زن باوفا و مملو از جذبات محبت جلوه گری کند. زنی که از او درین مثنوی

---

[1] تذکرهٔ صبح گلشن ص ۲۲، بھوپال، ۱۲۹۵ھ

ذکر شده زن افسانه‌ای نیست بلکه زن ارضی هست او هم عاشق کسی است و برای پیمانه‌اش جان خود را نثار می‌کند. او هم درد دل را حس می‌کند و مانند سایر عاشقان بی‌صبر و بی‌قرار می‌شود. در آن دوره که این منظومه نوشته شد شاعران هند زنان را زنان افسانوی ساخته بودند و آنها را بی‌وفا و ستمگر می‌دانستند. شاهزاده اختر برعکس اکثر شاعران آن دوره زن را نه فقط باوفا و مهرپرور می‌گوید بلکه در منظومهٔ خود زن را سمبول زنده و تابناک جلوه‌گر می‌سازد. ناگفته نماند که این مثنوی در آن دوره‌ای نظم شده است که دورهٔ ای شیخ کلیم‌الله ولی شاه‌جهان‌آبادی (۱۶۵۰ - ۱۷۲۹م)، شاه ولی الله (۱۷۰۲ - ۱۷۶۲م) میرزا مظهر جان جانان (۱۷۰۲-۱۷۸۲م) و خواجه میر درد (۱۷۱۹-۱۷۸۵م) نامیده میشود.

شاهزاده اختر آن وقایع تاریخی را که بعد از مرگ عالمگیر تا پادشاهی محمد شاه رونمود در بیست و یک بیت نظم کرده است. اگرچه این ابیات تمام وقایع تاریخی را احاطه نمی‌کند و نه شرح می‌دهد فقط به این سبب درج می‌شود که بدانیم یک شاهزاده احوال نیاکان خویش را به چه نگاه می‌بیند:

کز چنو این سلطنت گاه جهانی　　برآمد شاه عالمگیر غازی
جهان تاریک شد پس قمر کوتاه　　کشش افتاد در اولاد آن شاه
بتخت سلطنت شاه معظم　　بدولت مسند آرا گشت چون جم
چو او هم رخت از این تخت بربست　　برای جنگ اولادش کمر بست
معزالدین از آنها گشت منصور　　شد او هم عاقبت زین کاخ مهجور
ز بعد او شد فرخ سیر شد　　بلا تیر قضا او هم سپر شد
[illegible]　　محمد شاه شاه کامران گشت
ز دلی [illegible] الملک سادات　　[illegible]

جدا گردید عبدالله از راه | که در دارالخلافه باشدش جاه
دوم پاشا روان شد بر سر کار | بفوج و لشکر بیحد و بسیار
ز بس بر شاه ضبط خویش میراند | جهان در سینه تخم کینش افشاند
یکی از بندگان راست کردار | ز خنجر قصر عمرش کرد مسمار
ازین صورت دل شهشاد گردید | ز ضبط بندگان آزاد گردید
وز آنجا شد سوی دهلی روانه | که سازد بند و بست خسروانه
چو عبدالله واقف گشت این کار | شتابان سوی دهلی رفت ناچار
سپاهی جمع کرد و گنج پرداخت | برای جنگ شاهنشاه برخاست
ز شهر آمد برون چون چند منزل | ز بدبختی بوالی شد مقابل
زهد هر چند بیرون برد پیکار | بدست مردم شه شد گرفتار
مظفر شد شهنشاه جوان بخت | بدهلی آمد و بنشست بر تخت
همه ارکان و اعیان خلافت | رهائی یافتند از دست آفت

در ابیات فوق شاهزاده اختر سعی نموده است که وقایع تاریخی سیزده ساله را نظم کند. وقوعات سیزده سالهٔ ذکر شده تفصیل طلب بوده ولی چون سعی شاعر این نبوده که وقوعات تاریخی و سیاسی را نظم بکند بدین سبب فقط به اشارات اکتفا کرده است اما چون برای ما بررسی وقایع و چگونگی اوضاع آن زمان که شاهزاده اختر در اشعار خود به آن اشاره کرده بدون آگهی مفصل و مشروح ممکن نیست لازم است مختصری درباره آن وقایع تاریخی ذکر کنیم تا درک مفهوم شاعر برای ما آسانتر شود.

شخصیت برجسته و پر عزم عالمگیر سد راه زوال سلطنت مغول هند گردید. اما بمحض اینکه او در ۳ مارس سنه ۱۷۰۷ء چشم از جهان بربست جنگ و جدال شدید برای حصول تخت و تاج بین اعضاء فرزندانش درگرفت. درین کشمکش محمد اعظم فرزند ارشد عالمگیر کامیاب و کامران گشت و

بر جمهور خود اعلام کرده و تا ۲۷ فوریه ۱۷۱۲ یعنی تا روز مرگ خود پادشاه هندوستان بود.
بعد از فوت شدن محمد معظم بار دگر برای تاج و تخت کشتار شد و این کشتار تقریباً ده ماه
ادامه داشت تا آنکه در ۲۹ مارس ۱۷۱۲ جهاندار شاه (محمد معز الدین بن محمد معظم بن
عالمگیر) موفق گردید بر اورنگ شاهی نشست. هنوز پادشاهی او را فقط یازده
ماه گذشته که فرزند برادرش فرخ سیر بن عظیم الشان یاغی شد و در ۱۰ ژانویه ۱۷۱۳
بزور بر اورنگ شاهی تصرف نمود. بعد از یک ماه در ۱۱ فوریه ۱۷۱۳ جهاندار شاه
بفرمان فرخ سیر قتل گردید تا هیچ وقت او یا فرزندان او برای گرفتن تخت شاهی سعی و
جهد نه نمایند. ناگفته نماند که برادران سید (حسن علی خان قطب الملک سید عبدالله خان و
حسین علی خان امیرالامرا) برای شاهنشاهی فرخ سیر از همه بیشتر ساعی بودند و از
هیچ گونه حمایت دریغ نه داشتند. بنابرین بعد از تخت نشینی فرخ سیر کار شان بالا
گرفت و آنان بر رتق و فتق امور سلطنت غالب آمدند. اقتدار این هر دو برادران بجائی
رسید که در ۱۸ فوریه ۱۷۱۹ سید عبدالله خان (قطب الملک حسن علی خان) فرخ سیر
را دستگیر کرد و بر جایش رفیع الدرجات را بر تخت شاهی نشاند ولی او را تا حدی در
مراقبت و حراست شدید خود نگهداشت که صحتش روز بروز دگرگون شد. چون رفیع الدرجات
حس کرد که وقت مرگ او بسرش آمده از سید عبدالله خان التماس نمود "اجازه دهید
که در حق برادر خود رفیع الدوله از تخت و تاج دست بردارم". چون نه صحت او
رو به وخامت گزارده بود برادران سید التماس او را پذیرفتند بدین طور در
۶ جون ۱۷۱۹ اعلان پادشاهی رفیع الدوله کرده شد ولی او بتاریخ ۱۸ سپتامبر
۱۷۱۹ چشم از جهان بربست و کسی نبود که بر تخت سلطنت جلوس کند پس نظر انتخاب
[illegible] بر شاهزاده روشن اختر که بنام محمد شاه شهرت دارد افتاد و بعد از

ده روز مرگ رفیع الدوله بتاریخ ۲۰ سپتامبر ۱۷۱۹ او را سریرآرای تخت و تاج شاهی کردند.

قبل از این که ما بررسی آن کوائف دوره ابتدائی محمد شاه کنیم که شاهزاده اختر به آن اشارت کرده است بهتر می دانیم که بر شخصیت ایام شاهزادگی محمد شاه ذکر مختصری بکنیم تا فهمیدن کوائف دستگاه شاهی او برما آسان گردد.

نام اصل محمد شاه، روشن اختر بوده او یکی از فرزندان خجسته اختر (جهان شاه) بن محمد معظم بن اورنگ زیب عالمگیر شاه بود. بتاریخ ۱۶ اوت سال ۱۷۰۲ در غزنین چشم بجهان کشود. آن وقت که بر اورنگ شاهی نشست سنش هجده سال بود. قبل از تخت نشینی همراه مادر خود در ارگ شاهی زندگانی می کرد. آن وقت که رفیع الدوله چشم از جهان بربست و اورنگ سلطنت بی شاه شد سلطان سید در مقامی بنام بداپور نزد فتح پور سیکری خیمه زن بودند. آنان چون از خبر مرگ رفیع الدوله آگاه شدند دستهٔ سواران اسپ سوی دهلی فرستادند تا اسپ سواران شاهزاده روشن اختر (محمد شاه) را همراه خود نزد برادران سید بیارند. آن وقت که اسپ سواران رسیدند روشن اختر در زنانخانه همراه مادر خود قدسیه بیگم بود. چون قدسیه بیگم از ارادهٔ برادران سید آگاه شد بطیب خاطر فرزند خود را بدانها داد که همراه اسپ سواران سوی برادران سید برود. بتاریخ ۲۷ سپتامبر سال ۱۷۱۹ شاهزاده روشن اختر در جلو اسپ سواران به بداپور رسید. بعد از رسیدن او برادران سید اعلان شاهنشاهی او کردند. پس از اعلان پادشاهی او امراء دولت نذر گذاردن را آغاز کردند و شاهزاده روشن اختر بنام ابوالفتح ناصرالدین محمد شاه غازی سریرآرای اورنگ شاهی شد.

واقعهٔ مهم دورهٔ ابتدائی محمد شاه زوال قوت برادران سید است که بدان شاهزاده ملک اختر در اشعار خود اشارهٔ مجمل بلکه مبهم کرده است بدین سبب در سطور ذیل کوائف این واقعه را مدی بشرح و بسط بیان می کنیم.

هرچند که محمد شاه بر اورنگ شاهی نشست هرج و مرج [illegible] خلاف شاهی

تقریباً فلج شده و امرای ایرانی و تورانی دربار دست بگریبان هم بوده سعی داشتند که فریق مخالف خود را زیر یا نابود کنند. همین که مرکز سلطنت ضعیف شد - امرای اکثر نواحی درصدد آن برآمدند که خود را از سلطهٔ مرکز آزاد ساخته طرح دولت مستقل خود را بنا کنند. در دورهٔ ابتدائی محمد شاه اگرچه در مساجد خطبه را بنام او می خواندند و بر سکه‌ها اسم او کنده می شد ولی اقتدار و قوت در دست برادران سیّد بوده و شاه مثل عروسک براشارات آنان بازی میکرد. بیجا نخواهد بود چنانچه بگوئیم پادشاه مقام بیش از یک زندانی محترم نداشت. امّا چون محمد شاه عضوی از خاندان تیموریه بود نمی توانست که این صورت حال را تحمل بکند. و وقایع نیز به او کمک کردند. او بزودی توانست از سلطهٔ برادران سیّد نجات یابد. تفصیل این اجمال بدین طور است.

بتاریخ ۱۴ اکتبر سال ۱۷۱۹، قدسیه بیگم مادر محمد شاه در لشکر شاهی نزول اجلال فرمود. آن وقت لشکر شاهی نزد فتح پور سیکری خیمه زن بود. بعد از ورود قدسیه بیگم آن عده از امرای که مخالف برادران سیّد بودند پیش قدسیه بیگم از وضع ناجور امور سلطنت فریاد و از چیره دستی برادران سیّد تهی شدن خزانهٔ شاهی آگاه کردند. این دستهٔ امرا در پرده آغاز توطئه هم کردند. درآن زمان اعیان دولت دو دسته شده بودند. دستهٔ اول عبارت بود از اعیان ایرانی که سرراه شان برادران سیّد بودند و دستهٔ دوم مشتمل بود بر منصب داران تورانی که سرکردهٔ آنان اعتماد الدوله نصرت جنگ محمد امین خان بوده. چون قدسیه بیگم ازین احوال آگاه شد با محمد امین خان مشورت آغاز کرد که چگونه می توان برادران سیّد را ضعیف ساخته از کرسی اقتدار پائین آورد تا دولت مستحکم و پائیدار بشود و عظمت گذشتهٔ تیموریان هند باز گردد. نظر به این که هر منصب داران تورانی مخالف برادران سیّد بودند آمادگی خود را ازین که برادران سیّد را از امور سلطنت محو و نابود بکنند اعلام داشتند. ناگفته نماند که محمد امین خان هنگام عزل و قتل فرخ سیر نه تنها همراه حسین علی خان بوده بلکه به او کمک هم [illegible] منصوب گشت.

نزدیک داده است و برادران سید بر کار و بار سلطنت پیش از قبل حاوی و مستحکم شده اند. بدین سبب او دشمن برادران سید شده بود و بنابر کینه و دشمنی که در دل داشت قرار کرد که بکمک قدسیه بیگم بپردازد و محمد امین خان بکمک پنهانی قدسیه بیگم مقام خود را در امور سلطنتی مستحکم کردن آغاز کرد. محمد شاه زبان ترکی بلد بود می توانست بزبان ترکی صحبت بکند لذا وقتیکه محمد امین خان میخواست سخن رازدارانه به محمد شاه گوید بزبان ترکی صحبت میکرد و امرای ایرانی هیچ نمی توانستند بفهمند که محمد امین خان به پادشاه چه گفته است او اندک اندک دخیل مزاج محمد شاه شد و سپس محمد شاه و مادرش را تشویق کرد که از نظام الملک رابطه برقرار بکنند تا با اشتراک عمل او و نظام الملک فتنهٔ برادران سید فرو نشانند. محمد شاه و قدسیه بیگم هر دو بر این پیش نهاد موافقت کردند و مراسلت و مکاتبت پنهان با نظام الملک آغاز گردید.

محمد شاه و مادرش قدسیه بیگم محمد امین خان را بر این وسوسه انداختند که برادران سید در پئ قصد جان او هستند ولذا برای او لازم است بکمک محمد شاه بپردازد و برادران سید را نابود کند. آن وقت نظام الملک عازم سفر مالوه بود و رودخانهٔ نربدا را عبور کرده به آن سوی رود رسیده بود. از این که نظام الملک بعد از رسیدن به مالوه چه تدبیرها کرد صرف نظر می کنیم ولی اشاره بدان امر لازم است که قدرت نظام الملک بنا به تنظیم نوازش به اوج رسیده و حسین علی خان (امیر الامرا) از قدرت او سخت متوحش شده بود. او عقیده داشت که نظام الملک برای نابود ساختن برادران سید از هرگونه سعی ابا نخواهد داشت.

در آن هنگام واقعه ای رو نمود که هر دو فریق را بر ضد یک دیگر قد علم ساخت و دل هر دو را از کدورت و کینه پر کرد. در مالوه شخصی بنام دلاور علی خان بحیث بخشی حسین علی خان امیر الامرا کار گزار بود.

۱؎ قمرالدین میرعالم نظام الملک مخاطب، پدرش غازی الدین خان فیروزجنگ و مادرش دختر سعدالله خان وزیر شاهجهان بود. نظام الملک هنگام مرگ عالمگیر استاندار بیجاپور بود. در دورهٔ [illegible] شاه استاندار [illegible] نامیده شد. [illegible] محمد شاه به اورنگ سلطنت نشست او را استانداری مالوه تفویض کرد. (ماخذ: [illegible] ص ۳۱ - ۳۲)

هنگام امن و سلامتی استان مالوه به او سپرده شده بود. در آن زمان دلاور علی خان مرحمت خان صوبه‌دار مانده را از منصب صوبه‌داری معزول کرد. نظام الملک سعی نمود که مرحمت خان بر منصب خود بحال کرده بشود فرمان مخالفت این سعی نظام الملک را حمل منفعت خود پنداشت. بعداً این حسین علی خان برآن شد که انصرام استان مالوه بدست خود بگیرد. او نظام الملک را فرمان داد که از استانداری استان مالوه استعفیٰ کرده و استانداری استان دیگر را بپذیرد. نظام الملک فرمان او را نپذیرفت. چون حسین علی خان امیرالامرا این نافرمانی را دید فرمان دیگر بنام نظام الملک فرستاد که مالوه را تخلیه و به دربار شاهی حاضر بشود. حسین علی خان فرمان دیگر برای دلاور علی خان و برادر زادهٔ خود عالم علی خان که در دکن نائب او بود صادر رو. به دلاور علی خان دستور داد از جانب جنوب پیش رفت کرده رودخانهٔ چنبل را عبور کند. از طرف دیگر عالم علی خان را فرمان داد که بجانب شمال حرکت و رودخانهٔ نربدا را عبور کرده دارالسلطنت نظام الملک را به همراهی دلاور علی خان از دو طرف محاصره کنند. چون نظام الملک دید که او در بین دو دشمن اسیر شده است مجلس مشاورت بر پا کرد و از دوستان خود خواست که در این حال چه باید کرد. در آن هنگام که کشاکش و کشمکش حسین علی خان و نظام الملک به نقطهٔ اوج رسیده بود نظام الملک نامه‌ای پنهان محمد شاه دریافت کرد. بعد از رسیدن این نامهٔ شاهنشاه نظام الملک قوت گرفت و از قبول کردن فرمان حسین علی خان انکار کرد و یاغی شد و بین هر دو فریق جنگ شدید برپا گردید. ما از تفصیل این جنگ صرف نظر می کنیم. قصه کوتاه این که در این جنگ دلاور علی خان بخشی امیرالامرا حسین علی خان کشته شد و نظام الملک پیروز گردید.

این واقعه برای برادران سید حادثهٔ عظیمی بود. آنان حس کردند که اقتدارشان متزلزل شده است و آن وقت دور نیست که اقتدار سلطنتی از دست آنها برود. بدین سبب حسین علی خان فرمانی ماهرانه تزویر ایجاد کرد. در آن فرمان استانداری استان دکن به نظام الملک تفویض کرده شده بود. نظام الملک مردی بسیار مدبر و هوشمند بود و او این فرمان را غیر مترقبه

پنداشت و تا حدی که ممکن بود تشهیر این فرمان کرد. حسین علی خان از این دغلبازی بوی فهمیده که اگر نظام الملک از بین نرود اقتدار باقی نخواهد ماند. بدین سبب او تصمیم گرفت که به هر نوع این فتنه را از بیخ برکند. تا آن هنگام محمد شاه چون در تلک به اشارت برادران سید حرکت کرده بود در ماه سپتامبر سال ۱۷۲۰ حسین علی خان امیر الامرا، محمد شاه پادشاه هند را همراه خود گرفت و دهلی را خیر باد گفت و عازم مالوه شد تا نظام الملک را کیفر کردار رساند. حسین علی خان آن راه را انتخاب کرد که از طرف شهر اجمیر بود. سبب انتخاب این راه این بود که حسین علی خان می خواست با راجه اجیت سنگه مشورت کند که چگونه "دشمن" را زیر دست و مغلوب کند. لشکر شاهی در راه آگره به فاصله ده کروه به محلی بنام کرولی رسیده بود که قطب الملک حسن علی خان معروف به سید عبدالله خان برادر حسین علی خان بازگشت به دهلی را اعلان کرد و همراه سپاه خود به سوی دهلی برگشت. حسین علی خان امیر الامرا که همراه محمد شاه بود از جای خود حرکت نکرد. به تاریخ ۸ اکتبر ۱۷۲۰، وقتیکه حسین علی خان بعد از ملاقات محمد شاه به سوی خیمه خود می رفت در راه میر حیدر بیگ ملاقی شد و محضر نامه ای که مشتمل بر شکایات محمد امین خان بود به خدمت او رساند. چون حسین علی خان مشغول خواندن محضر نامه شد میر حیدر بیگ با خنجر حمله آور شد و کنوله در برش پیوست. به عجلت تمام سرش را ببرید. میر حیدر بیگ هم باقی نماند و بدست برادر زاده حسین علی خان که نور الله نام داشت کشته شد. این قصه فقط این جا پایان نیافت.
آن وقت یک نفر تورانی آنجا رسید و بر نور الله حمله آور شد و او را هم کشت. بعد از آن سر بریده امیر الامرا حسین علی خان در خیمه حیدر قلی خان آورده شد. آنجا محمد امین خان هم موجود بود. او به چشم خود انجام یکی از دشمنان خود را دید. قصهٔ امیر الامرا حسین علی خان به این طور به پایان رسید.

وقتی خبر کشته شدن امیر الامرا حسین علی خان در لشکر پخش شد گوئی زلزله ای رخ داد و همه سپاهیان او سر خود برکف نهاده برای انتقام از خیمه های خود بیرون آمدند و بر خیمه شاهی حمله شدند. آنها خواستند محمد شاه پادشاه هند را اسیر کنند. محمد شاه بتابه کرسی و ...

م از شیر لغو بیرون نمایند و لشکریان خود را سرپناهی نه کرد. سپاهیان امیرالامرا حسین علی خان به غفلت خبر دار آمد
اند و کشتار شدید بپا شده بود. در این هنگام منصب داری به نام سعادت خان اقدام جلادانه ای کرد. او حجرهٔ
را به شتاب و آداب شاهی را کنار گذاشته در حرم شاهی در آمد و محمد شاه را بعد بیرون آورد و بر فیلی که قرار اینجا
سوار بود او را هم سوار کرد. محمد امین خان در عقب محمد شاه در هودج ایستاده و سر بریدهٔ حسین علی خان را بر نیزه آویخته
بلند کرده آنجا حضور داشتند به غرض نمایش گذارد.

بعد از این محمد امین خان در لشکر بلند دیگری قطب الملک حسن علی خان دامنگیر شد. محمد امین خان عقیده داشت که
حسن علی خان تنها ذمه دار آن است این پیروزی کامل نیست و ممکن است حسن علی خان را شکست فاش مبدله
سازد. از طرف دیگر چون قطب الملک حسن علی خان خبر کشته شدن برادر خود امیرالامرا حسین علی خان را شنید بر اورنگ
سلطنت دهلی شاهزاده ابراهیم را متمکن کرده و در جمع آوری سپاه کثیر مشغول شد. بتاریخ ۱۱ اکتبر ۱۷۲۰ میلادی
محمد شاه همراه لشکر خود به سوی دهلی روانه شد. روز دیگر بتاریخ ۱۲ اکتبر به حسن پور که در پرگنهٔ پتول است رسید.
قطب الملک عبدالله خان امور سلطنت دهلی را به نجابت علی خان و غلام علی خان سپرد و همراه یک صد هزار سپاهی
برای شکست دادن محمد شاه عازم حسن پور شد. بتاریخ ۱۳ نوامبر سال ۱۷۲۰ میلادی هر دو لشکر روبرو شدند و
جنگ شدیدی برپا گردید. قطب الملک حسن علی در رزم قوت و طاقت خود دیده بدین سبب توپخانهٔ خود را به پیاده
نهاده بود. اما لشکر محمد شاه از توپخانه هم مسلح بود و سپاهیان محمد شاه با استفاده از توپخانه دشمن را ضرر عظیم
رسانیدند ولی آن روز این جنگ فیصله نشد. روز دیگر قطب الملک حسن علی خان دید که بیشتر از سپاهیان او گریخته اند و
فقط عدهٔ قلیل از افراد خانواده او و معتمدان بر جا هستند ولی بجز جنگ چاره ای نبود. به محض آغاز جنگ قطب الملک
حسن علی خان در میان سپاه مخالف محصور شد او چون این وضع را دید پیاده شد و جنگ کردن آغاز
کرد. اما در مدت قلیل دستگیر شد و محمد شاه او را همراه خود به دهلی آورد و زندانی ساخت.
او تا ۱۱ اکتبر سال ۱۷۲۲ میلادی در زندان زنده بود و آن جا فوت کرد. مرگش طبیعی نه بود. امرای
تورانی محمد شاه را مجبور کردند که او فرمان مسموم ساختن او اجرا کند. محمد شاه ناچار فرمان داد بعد از آن
او را مسموم ساختند به اثر سم قاتل در زندان از مرگ هم آغوش شد. بعد از فوت شدن قطب الملک

حسن علی خان، پادشاه محمدشاه را مت یافت و لی خطر آغاز شاهنشاهی خود کرد[۱]

در آن ابیات شاهزاده اختر که قبلاً نقل شده است بعضی از وقایع تاریخی این دوره هیچ اشاره نه شده است. مثلاً بعد از معزول و کشته شدن فرخ سیر او لارفیع الدرجات بعد از آن رفیع الدوله برای مدت قلیل شاهنشاه هند نامیده شده بودند ولی شاهزاده اختر ذکر این هر دو پادشاه در ابیات خود نه کرده است. بدین طور او اسم عبداللہ خان (حسن علی خان) را برده است ولی از اسم حسین علی خان قصداً خودداری کرده برای او کلمهٔ "دگر" آورده است. هم چنان که در سطور گذشته ذکر شده است میرحیدر بیگ امیرالامرا حسین علی خان را اوّلاً خنجر زده بعد از آن به مهلت تمام سرش را قلم کرده بود. تقاضای جان نثاری میر حیدر بیگ این بوده که ذکرش بنام او ثبت گردد. ولی شاهزاده اختر بی انصافی کرده در بیت خود نامش نه برده و او را فقط "یکی از بندگان" گفته است. در جان نثاری محمدشاه میر حیدر بیگ دست از جان خود شست و برای محمدشاه کارنامه ای مهمی انجام داد ولی شاهزاده اختر برادر کهتر محمدشاه از این حقیقت روشن چشم پوشی کرده است و مطلقاً اسم او در هیچ بیت نبرده است. ممکن است این کوتاهی که ذکر شد نظر این سبب بوده باشد که مقصود شاهزاده اختر از این مثنوی نوشتن تاریخ محمدشاهی نه بود بلکه مقصودش این بود که داستانِ عشق خود را در پیرایهٔ نظم بیان بکند.

در این مثنوی شاهزاده اختر دربارهٔ زندگانی خود هم چند بیت نوشته است ازآنجائیکه این ابیات منعکس کنندهٔ شخصیت او می باشد بدین سبب در این جا نقل می کنیم.

به سنّ چارده بودم در ان حال	ز شش پنج زمانه فارغ البال
ز مهر من همه اسباب ثروت	مهیا ساخت آن جمشید مکنت
مرا در خانهٔ خود حجرهٔ داد	که با شمع بهشتش خرم و شاد

۱۔ برای تفصیل این همه وقایع رجوع کنید به کتاب انگلیسی پروفسور ظہیرالدین ملک که بنام محمدشاه نذ[illegible] شده است۔

جلیس شاه بودم گاه و بیگاه | جوان آن اختر که باشد همره ماه
به هر چیزی که آمد آرزو یم | گشاد از مرحمت آن در بحر و یم
چه چند از پدر کس آن مروت | که من دیدم از ان کان فتوت
شهانه گرچه شدند اخوان یوسف | چو یوسف هست او عین تلطف
مهیا ساخت صد سیر و تماشا | هزار الوان نعمت های دنیا

در این ابیات ذکر آن دوره شده است که محمد شاه بعد از کشته شدن برادران سید از آنان نجات یافته بود. بقول خود شاهزاده اختر در آن آوان او چهارده ساله بود یعنی از محمد شاه تقریباً شش سال خردتر بود. بیشتر مغولان هند چون به پادشاهی میرسیدند همه برادران خود را ته تیغ می کردند تا کسی برای حصول تاج و تخت سر نکشد. این کار بد پیش از عالمگیر هم وجود داشته و بعد مردن عالمگیر در این کار شدت خاصی رو داد ولی محمد شاه از خون ناحق شاهزاده اختر خودداری کرد. بدین سبب در اظهار ممنونیت خود شاهزاده اختر نوشته است که شاهان زمان قدیم مثل برادران یوسف بودند ولی محمد شاه پای بند سنت یوسفی بوده. او با برادر کهتر خود همان مودت و علاقه داشت که حضرت یوسف علیه السلام با برادران خطاکار خود داشتند. به هر حال از بررسی ابیات فوق بر می آید که شاهزاده اختر در ایوان شاهی زیر سایهٔ برادر بزرگ خود زندگانی راحت و آرام بسر می برد.

بعد از کشته شدن برادران سید شاه جوان بزودی مائل به تعیش شد. در ایوان شاهی زنان قبیله های مختلف در آمدند و همه ایوان شاهی مبدل به رقص خانه شد. شاهزاده اختر در ابیات خود از ذکر عکس العمل این وضع ناهنجار بر کار و بار سلطنت خودداری کرده است ولی درباره خود ذکر کرده است که او در این "مختصر جذبات" تقوالت محفوظ و مامون بماند. او عاشق یکی از زنان شد که به شادی آمدند و در عشق او از پیکش و معاش خود دست شست. چون یاران او از این حال آگاه شدند بهای پادری او پیش آمدند. بدین منوال او را وصل یار میسر گشت در زندگانی او

در عیش و عشرت گذشتن آغاز شد. این همه واردات شعبدا شاهزاده اختر به تفصیل در ابیات خود آورده است. ما از تفصیل آن خودداری می کنیم.

درین هنگام عیش و عشرت حادثه ای پدید آمد که موجب نظم شدن این مثنوی شد قبل از این که ماجرای ذکر شده را شرح بدهیم اشارات بر این لازم داریم که شاهزاده اختر نوشته است که برادر بزرگ او محمد شاه بر او خیلی مهربان بود او در قصر شاهی نزد برادر خود زندگانی می کرد اما در این مثنوی جای که از وصل خود ذکر می کند این بیت نیز از قلمش تراوش می کند:

مرا از وصل او، این قید و زندان   بهشتی شد گلستان در گلستان

در ابیاتی که قبل از این بیت در مثنوی آمده، هیچ جا اشاره درباره این امر نیست که محمد شاه او را محبوس کرده باشد. عقدهٔ لاینحل این است که این ذکر "قید و زندان" از کجا و چرا آمده است؟ آن ابیات که در پایان این مثنوی نوشته شده اند هم تصدیق اسیر و زندانی بودن او نمی کنند بلکه از آن ابیات برمی آید که چون محبوبهٔ اختر پدرود حیات گفت او معماران مشهور زمانه را خواست و زیر نگرانی خود مقبرهٔ سنگین بر مرقدش تعمیر نمود. آیا ممکن است که یک اسیر و زندانی این همه کار را بکند؟ سوال این است که از "این قید و زندان" مراد شاهزاده اختر چیست؟ فعلاً ما نمی توانیم که پاسخ این سوال بدهیم.

قبل ازین که درباره این جنبهٔ مثنوی که عکاس اجتماع و محیط آن دوره است نظر بکنیم بهتر می نماید که درباره خصائص شعری این مثنوی هم چیزی بگوئیم تا ادراک کنیم که از حیث خصایص شعری این مثنوی چه ارزش و اهمیت دارد. بیشتر مثنوی نگاران زبان فارسی در وصف همه اعضای بدنی محبوبان خود ابیاتی نوشته اند که اصطلاحاً "سراپا" نامیده شود. مثنوی نگاران مطالب را عریان بیان نداشتند بلکه در لباس تشبیه و استعاره افکار خود را در قالب نظم آورده اند. درین مثنوی هم شاهزاده اختر سراپای محبوب خود نگاشته است امّا نزد ما این سراپا از هیچ لحاظ را

از گویندگان دیگر ممتاز و متمایز می کند. اولاً این که شاهزاده اختر در این مثنوی اندامهای مستور بدنی را هیچ جا وصف نه نموده و در بارهٔ این اعضا خاموشی را بهتر دانسته است. او در این امر احتیاط را تا حدی بجا داشته که حتی که سینهٔ محبوب خود را هم وصف نه کرده است. او در بارهٔ سراپای محبوب خود به این کلمات اکتفا می کند:

کشیدی گر قدم سوی گلستان | رخش گل بود وقد سرو خرامان
به مهتابم اگر خواهش فزودی | نقاب از چهرهٔ خود بر کشودی
بسیر آهوان چون دل کشیدی | خیال چشم جادویش رسیدی
خیال مشک اگر در دل فتادی | دو زلف عنبرین را بر کشادی
چو میل پسته و بادام تر بود | دهان و چشم او اندر نظر بود
اگر می خواستم دُر های غلطان | عرق بودی بر آن رخسار تابان
پی شکرانه گر شکّر طلب بود | شکر پروردهٔ آن نوش لب بود
اگر بودی بقرآن خواندنم میل | رخش والشمس بودی زلف واللّیل
چو می گشتم ز شوق سجده بی تاب | مهیا بوده از ابروش محراب
عبادت را که وقتش محترم بود | جبین پاک او چون صبحدم بود

ممکن است بگویند که این ذکر سراپا نیست ولی ما به این عقیده می باشیم که شاعر شاهزاده از این احساس وحشت میکرد که باذکر حسن اندامهای محبوبهٔ خود زیبائی او را در چشم اغیار مجسم سازد و لذا پردهٔ لطیف بر آن انداخته شده است.

هنگامیکه محبوبهٔ شهزاده اختر ناامید مریض می شود و امید زندگانی او در معرض خطر می نماید مضطرب و ناراحت شدن شاهزاده امر فطری است. ابیاتی که شاهزاده اختر در بیان اضطراب خود گفته هم دارای اهمیت خاصی است اما ما این جا فقط به نقل کردن آن ابیات اکتفا می نمائیم که

عکاس نفس والپسین ناهید، مجبور به اخرجی باشند. در سطور فوق سراپای ناهید نقل شده است این جا سراپای دیگر که بالعکس سراپای اوّل است نقل کرده می شود.

شد آنه بدر رخش نازک هلالی — نهان سو که ما هم چو نقر خلالی
گل رخسار او بی آب گردید — که شاخ سنبلش بی تاب گردید
تنش از بسکه زار و ناتوان شد — چو ماری در لباس خود نهان شد
حکیم از نبض او دیری بنا کام — سر ستابه می آمد بالهام
زبس ضعف مزاج ناتوانی — سخن می کرد بر آن لب گرانی
گرفت از ضعف شاخ دست دلدار — ز رنگ دسر و نقش حنا بار
زبس شد ناتوان از پای تا سر — دماغش را گزیدی بوی عنبر
چنان بیمار چشمش ناتوان شد — که گرد سرمه اش کوه گران شد
چه گویم حال گوش از ناتوانی — ز نام گوشوارش شد گرانی
ز بار موی بندش کز قفا بد — قد خم گشته اش چون مو دوتا شد
زبس شاخ نفس شد نازکی ساز — نیارستی نشستن مرغ افکار
شدی چون برگ پان گردیدن او — بدست دیگران پهلو به پهلو

می گویند که چنانچه انسان با کسی علاقهٔ شدید و مفرط داشته باشد حس خاصی در او بوجود می آید و می تواند همهٔ آن آلام و مصائب و بدبختی "دوست" را که خواهد آمد پیش بینی می کند. بدون یکدام علت ظاهری هر وقت در اضطراب خلش بی نام مبتلا می باشد. او حس می کند که چیزی عجیب از پردهٔ غیب پدیدار خواهد شد ولی نمی داند که چه چیز پیش خواهد آمد. می توانیم این کیفیت انسانی را کرشمهٔ حس پیش بین قرار بدهیم. امّا نمی توانیم آن را به اسمی موسوم کنیم بهر انسان این کیفیت بطور یکسان طاری نمی شود. عدهٔ هستند که مثل مرده ساکت مانند و

نمی دانند که سببش چیست؟ عده ای این طور متوحش می شوند که مثل سیماب هر وقت حرکت می کنند و هیچ ثبات و قرار نمی یابند. آنان هم نمی دانند که سبب سرگرانی و توحش آنان چیست؟ شاعر ما اکثر هم پیش از مرگ مجبور که خود دوچار این کیفیت انسانی می شود. بقول خود او:

زگردش های این چرخ ستمگر — شبی برخاستم بی پا و بی سر
فلک آمد بچشم اژدهای — که نی سر با شدش پیدا نه پای
نوری دور این نطع پلنگی — چه با صد آبله رخسار زنگی
برآمد صبح کاذب از سحرگاه — چنان کز جان غمگین شعلهٔ آه
گریبان چاک دیدم صبح صادق — شد او چه من مگر غم دیده عاشق
زخود پیراهن سرخی برداشت — همانا سخت زخمی در جگر داشت
برآمد مهر هم با چهرهٔ زرد — چونه آن یاری که از یاری شود فرد
غلط گفتم کجا چرخ و چه خورشید — که افتاد آتشی در کشت امید
ازین دیگ سیه کار پر آزار — برآمد کفچهٔ مار شرر بار
علم زد در هوا کیفیت سم — قلم زد آسمانه بر وصف ارقم
زسرتاپای عالم گشت وحشت — فضای آسمانه می ریخت وحشت
زهرجانب که می دیدم جهان را — علم می کرد شمشیر و سنانه را

بعد از ظاهر شدن این کیفیت بی نام در دل انسان سوالهای مختلف النوع سر می کشند اکثر می کند که چرا ازین کیفیت دوچار شده است؟ چرا آن چیزها که تا دیروز راحت جان و دل بود امروز برای او رصح فرسا و ناگوار است. اکثر این طور هم می شود که بعد از دوچار شدن این کیفیت بی نام انسان حس می کند که کسی دل او را می فشارد و جان از تن او می رباید ولی او نمی تواند بفهمد که این کیفیت چه است. در این هنگام آن توجهات که در میدان راسخ باشند انسان را مبتلای مدرشات

می‌گردانند مثلاً اگر در خانه‌ای بیماری باشد و مکینشان آن خانه نشیمن خود را ترک کرده جای دیگر نشیمن کنند تیمارداران در این وسوسه مبتلا می‌شوند که بیمار از مرض خود جان‌بر نخواهد شد و وقت پدرود گفتن این جهان نزدیک آمده است. سبب این وسوسه این است که در تحت شعور انسان این خیال ثبت است که اگر در خانه‌ای کسی به مرگ نزدیک باشد مکینشان این واقعه را از پیش حس کرده و از آن خانه برای شب‌خوابی جای دیگری روند. معلوم می‌شود که در صدهٔ هیجدهم در هند این توهمات شکل دیگری داشت. آنها را عقیده بر این بود که چنانچه کسی در خانه‌ای به دم مرگ برسد زنبوران زرد (در هند بهڑ می‌گویند) خانهٔ خود را ترک و از آن خانه بیرون آیند و جای دگر خانهٔ نو می‌سازند. دیگر این که چنانچه فیلی مست و غضبناک خاک بر سر افگند این امر پیش‌گوئی حادثهٔ سنگین پنداشته می‌شد. آن کیفیات انسانی که قبلاً ذکر شد و چیزی که دربارهٔ پرندگان و حیوانات بیان گردید اصلاً افکار غیرشعوری است که پروردهٔ تحت الشعور اجتماعی بشری می‌باشد. این تحت الشعور اجتماعی انسان را بر هر شاهراه زندگانی به بیم و رجا مبتلا می‌کند. شاهزاده اختر این همه کیفیات انسانی را با کمال حسن و جاذبیت نظم کرده است. او می‌گوید:

چرا شد تابش خورشید خیره — هوای آسمان ناصاف و تیره
چرا جلاد آمد بر سر قهر — چرا شمشیر کرد آلودهٔ زهر
چرا بار دگر زه بر کمان کرد — چرا تیغ غضب را بر فسان کرد
به پیشانی چرا می افگند چین — چرا زین می نهد بر ادهم[۱] کین
چرا شد این قدر تند و ترش رو — نظرها می کند بر دوش و بازو
چرا هر دم به لب می آورد کف — چرا رخساره می افروزد از تف

۱ـ این کلمه بمعنی سیاه می‌آید.

زبونی می کند روی زمین را ——— چه شد این شیر مست خشمگین را
چه شد کین کژدم بی چشم ملعون ——— برآورد است نیش از ماه و از دون
چرا زنبور آن زنبور خانه ——— شدند آواره گردِ آشیانه
چرا این فیل بدمست غضبناک ——— بسر می افگند خار و خس و خاک

بررسی این مثنوی شاهزاده اختر از این حیث هم دارای اهمیت خاصی است که هرگونه توهمات و عقاید واهی جامعهٔ هندی سدهٔ هجدهم میلادی در آن بخوبی و مفصل نظم شده است. ناگفته نماند که تصنیف این مثنوی در زمانی صورت گرفت که شیخ کلیم الله ولی جهان آبادی زنده بود و شاه ولی الله دهلوی و میرزا مظهر جان جانان هر دو تقریباً بیست و چهار ساله بودند. می توان گفت که در آن زمان شاه ولی الله و مظهر جان جانان هر دو جوان بودند و جامعهٔ هندی هنوز هم تحتِ تاثیر آنان قرار نگرفته بود. ولی از افکار و آرای شیخ کلیم الله جهان آبادی هر فرد و بشر نه فقط در دهلی بلکه در امصار دیگر آشنائی کُلی داشت. با وجود این نه فقط عوام بلکه خواص هم مبتلای توهمات بودند و در عقیدهٔ شان علاج بیماران و مریضان در سحر و بستن تعویذ بر بازو و چنین چیزهای دیگری منحصر بود. آن وقت که محبوبهٔ شاهزاده اختر بستری شد (غالباً او مریض تپ محرقه بود) او برای درمان محبوبهٔ خود چه کرد و با کسی مشورت کرد و از چه مرحله های مختلف دوچار شد، بررسی این همه احوال نه فقط حیرت افزا است بلکه عبرتناک هم هست.

معلوم می شود که روش آن زمان این بود که اولاً مریض را به طبیبان رجوع کنند. به قول شاهزاده اختر در آن زمان هر طبیب مبتلا به این زعم باطل بوده که او مسیحا و جالینوس وقت است. آنان بر یک دگر ایراد می گرفتند و طبیبی طبیب دیگر را بی عقل و جاهل می پنداشت. آن وقت که محبوبهٔ شاهزاده اختر به طبیب رجوع کرد طبیب او را منضج و مسهل داد ولی هیچ افاقه پدید نشد. بعد از آن مریض به طبیبان دیگر رجوع کرد. کسی گفت که مبتلای سل است، دیگری گفت دق مرض

گرفته است، سه دیگر دریافت کرد که مرض در «مزیرگردن» جای گرفته است. کسی ضعف معده و کسی درد گرده (کلیه) و بیماری های نسوانی و کسی ضعف جگر (کبد) را سبب مرض اعلام نمود ولی بقول شاهزاده اختر این همه تشخیص مرض بی اصل و غلط بوده بدین سبب حال مریض روز به روز رُو به وخامت گذاشت. این همه تجربهٔ خود را شاهزاده اختر به این کلمات نظم می کند:

یکی می گفت من هستم مسیحا — کی جز من می تواند کرد احیا
یکی می گفت جالینوس روزم — یکی می گفت افلاطون بودم
دگر می گفت من عیسیٰ شعارم — دو خر بار از کتب همراه دارم
یکی می گفت جز من در جهان کیست — دگر زگرمیٔ دو کانم از چیست؟
طبیبان چاره و تدبیر کردند — مجرب نسخه ها تحریر کردند
سخن از منضج و مسهل براندند — به تشخیص مرض صد کتب خواندند
یکی می گفت میدانم که شد سِل — ولیکن می کنم من حل مشکل
یکی می گفت این راهول دل شد — غلط می گوید آن نادان که سل شد
دوالمسک باید معتدل داد — چه دارد درد دل داروی دل یاد
یکی می گفت گردن هست رنجور — زبهرش لازم آید قرص کافور
یکی می گفت در کاهش شده این ماه — ز درد گرده و رنج تپی گاه
یکی می گفت بی ضعف جگر شد — زنبضش یافتم حالش دگر شد
یکی می گفت دارد گرمیٔ دل — ز داروی جگر دادن چه حاصل
یکی گفت این مرض از معده بخاست — کرا طریفل توان این را مدد خواست

در دهلی معاصر شیخ کلیم الله ولی، شاه ولی الله دهلوی و میرزا مظهر جان جانان چه نه طبیبان از علاج طبی قاصر شدند نه تنها عوام بلکه خواص هم مریض خود را نزد «صاحبان کشف و کرامات»

می بردند و التماس علاج می کردند. در بین این صاحبان کشف و کرامات هم مثل طبیبان و دوبازه مرض مریض اختلاف روی نمود و بالعکس یکدیگر تشخیص مرض می نمودند. مثلاً کسی می گفت که بر مریض سایهٔ جن یا پری، یا آفتاب یا ماهتاب یا مشتری است و به نحو خود آغاز علاج می کرد. کسی تعویذ برای آویختن در گردن مریض و اسپند برای سوختن در آتش می داد و این طور علاج مریض می کرد. کسی در پیالهٔ چینی از زعفران چیزی (غالباً آیت های کلام الله) می نوشت و آب در آن کرده مریض را می نوشاند. معلوم می شود که در آن زمان عقیدهٔ مردم این بود که آب آن چاه که در درگاه حضرت چراغ دهلی واقع است شفابخش است بدین سبب از آنجا آب آورده مریضان را می نوشانیدند. علاوه بر این عامل (مردی که با ورد آیات کلام الله ارواح غیر بشری را مطیع خود سازد) از هفت چاه آب فراهم آورده از آمیزهٔ آن آب علاج بیماران می کرد. یک طریق دیگر هم این بود که خاک از "چهار راه" جمع می کردند و عامل از آن خاک علاج بیماران می کرد. نه همین بلکه بعضی از عاملان فرمان می دادند یک مجسمهٔ بزرگ طلائی بسازند تا از آن مجسمه علاج بیمار کرده شود. شاهزاده اختر این امر را واضح نکرده است که از مجسمهٔ طلائی چه طور علاج می کردند؟ آن وقت که عاملان حس می کردند که مریض تحت تاثیر سحر و آسیب (جن و پری) است برای دفع سحر و آسیب هیکل یمونی می ساختند (از ابیات شاهزاده اختر این امر واضح نمی شود که این هیکل چه طور ساخته می شدم). آن طبیبان که جنبهٔ دینی داشتند امر می دادند که آیهٔ مبارکه الم ترکیف را نزد مریض تکرار کنند و فلفل سیاه در آتش بسوزانند و "حزب البحر" می خواندند و از خون کبوتر بر لوح طلائی یا نقرئی چیزی می نوشتند و از آن علاج بیماران می کردند. تفصیل این همه انواع معالجه را شاهزاده اختر به این طور آورده است:

یکی از ماه و مهر و مشتری گفت | یکی از سایهٔ جن و پری گفت
یکی خاک شفا و آب نیسان | یکی آورد تعویذ و سپندان
چو مشک و زعفران باهم سرشته | یکی بر کاسهٔ چینی نوشته

یکی آب از چراغ دلی آورد | که خواهد شد دوا از هر غم و درد
یکی آورد خاک چار ره را | یکی می خواست آب هفت چه را
یکی از موم بستی نقش و صورت | که دعوت را چنین باشد ضرورت
یکی می گفت از افسون و سرست | که دارم چارهٔ هر رنج بر کف
یکی بر رشته میزد صد گره را | که بندد بر کمان حمله زه را
یکی آن قد و بالا از طلا ساخت | که باید در تصدق کیسه پرداخت
یکی می ساختی هیکل زیبو ! | که باشد حرزی از آسیب جادو
یکی می کرد الم ترکیب را ورد | یکی می سوخت گردش فلفل خرد
یکی می خواند حزب البحر و جوشن | یکی ماش و عدس را ساخت خرمن
یکی لوحی گرفت از نقرهٔ و زر | قلم ترکرد از خون کبوتر
یکی از گوسفندان شانه آورد | یکی از شانه ها دندانه آورد

تا حدّی که نظر این بنده بر ادبیات سدهٔ هجدهم میلادی است می توانم بگویم که مثنوی دیگر این دوره که این طور عکاسی آن عقیده ها را که در آن زمان در هند رایج و متداول بود نکرده است. از این حیث مثنوی شاهزاده اختر امتیاز مخصوص دارد. اگر این مثنوی این جنبه نداشته بود آن وقت هم برای ما حائز اهمیت می شد. زیرا که این مثنوی نگارش یکی از شاعران ناشناخته شده است.

بقول شاهزاده اختر سال تصنیف این مثنوی "غم دانه و بیداد" است که مجموعهٔ اعداد کلمات یک هزار و یک صد و سی و سه می باشد. چنانکه معلوم است محمد شاه در سال ۱۱۳۱ھ

۱؎ کذا است فی الاصل و "خیّ" نامد است و محل استعمال کلمه "آن" واضح نیست.

اورنگ لغمیوعت سلطنت شده بود و بقول خود شاهزاده اختر آن وقت سنش چهارده ساله بود از این مادهٔ تاریخ مثنوی بر می آید که او بوقت تصنیف مثنوی فقط شانزده ساله بود و در سطور ذکر شده ابیات پر معنی و روان و دلکش نوشتن اگرچه ناممکن نیست ولی خیلی دشوار بنظر می آید بدین سبب عقیدهٔ بنده این است که نقل نویس این نسخهٔ خطی یک " واو " را حذف نموده است یعنی اصل مادهٔ تاریخ " غم واندوه و بیداد " بوده باشد - ازاین رو ازین مادهٔ تاریخ سال ۱۱۳۹ھ بر می آید یعنی این مثنوی آن وقت تصنیف شده بود که سنش بیست و دو ساله بود. بعد ازاین معرفی مختصر شاهزاده اختر، متن کامل مثنوی نقل کرده می شود.

ناهید و اختر

تا چند حدیث کهن لیلیٰ و مجنون
این لیلیٰ و مجنون سخن تازه شد اکنون

خدارا ای وفاداران دلریش — بمن گوشی که میگویم غم خویش
چه غم سرمایهٔ صد درد و ماتم — به هول روز رستاخیز همدم
چه غم کز نیش عقرب چاره‌ساز است — ز بیش کوه قاف اندر گداز است
چه غم سرمایهٔ دوکان سودا — نهال حسرت باغ تمنا
چه غم دیوانه ساز هوشمندان — بپستی افگن همت بلندان
چه غم تخم جنون نوبهاری — بخار ابر اشک لاله کاری
چه غم آب غم تیغ غرامت — قیامت در قیامت در قیامت
چه غم آهوی وحشت خانهٔ دل — گرامی مایهٔ کاشانهٔ دل
چه غم نیرنگ باز بیقراران — چه غم ناسور ساز داغداران
چه غم بر مطلب طومار دوری — چه غم موج محیط ناصبوری
چه غم دیوانه ساز عقل مجنون — چه غم سرمایه با چشم جیحون
چه غم برهم زن اسباب شادی — چه غم بخت سیاه نامرادی
چه غم تیغ جگر پیوند عشاق — چه غم آتش زن دلهای مشتاق
چه غم نار افگن پیراهن گل — چه غم آتش نشان جان بلبل

چه غم سرمایهٔ بی دستگاهانه   چراغ ظلمت گم کرده راهانه

چه غم اکسیر قلب طالب یار   کلید فتح باب باغ دیوار

چه غم تحصیل باغ زندگانی   گرامی یادگار یار جانی

چه غم هم صحبت و یار وفادار   انیس کلبهٔ هجرانهٔ دلدار

چه غم نقش نگینهٔ جانه اختر   چه غم تمنای حب آل حیدر

که چون این سلطنت گاه مجازی   برآمد شاه عالمگیر غازی

جهان تاریک شد پس قصه کوتاه   کشش افتاد در اولاد آن شاه

بتخت سلطنت شاه معظم   بدولت مسندآرا گشت چون جم

چو او هم رفت ازین تخت برست   برای جنگ اولادش کمر بست

معزالدین از آنها گشت منصور   شد او هم عاقبت زین کاخ مهجور

ز بعد او شه فرخ سیر شد   پی تیر قضا او هم سپر شد

پس از وی حق تعالی مهربان گشت   محمدشاه، شاه کامرانه گشت

ز دهلی بر نظام الملک سادات   برون بردندش از بهر مکافات

جدا گردید عبدالله از راه   که در دار الخلافه باشدش جاه

دویم با شه روانه شد بر سرکار   بفوج و لشکر بی حد و بسیار

ز بس بر شاه ضبط خویش میراند   جهان در سینه تخم کینش افشاند

یکی از بندگان راست کردار   ز خنجر قصر عمرش کرد مسمار

از ینه صورت دل شه شاد گردید   ز ضبط بندگان آزاد گردید

وازانجا شد سوی دهلی روانه   که سازد بند دولت خسروانه

[illegible] عبدالله واقف شد ازینکار   شتابان سوی دهلی رفت ناچار

سپاهی جمع کرده و گنج پرداخت　　　برای جنگ شاهنشاه برخاست
ز شهر آمد برون چون چند منزل　　　ز بدبختی بوالی شد مقابل
ز عهد هر چند بیرون برد پیکار　　　بدست مردم شه شد گرفتار
مظفر شد شهنشاهِ جوان بخت　　　بدو صلی آمد و بنشست بر تخت
همه ارکان و اعیانِ خلافت　　　رهائی یافتند از دستِ آفت
دل غمگین من هم شاد گردید　　　برادر را بتختِ سلطنت دید
بسن چارده بودم در آن حال　　　ز تشویش زمانه فارغ البال
ز بهر من همه اسباب ثروت　　　مهیا ساخت آن جمشید مکنت
مرا در خانهٔ خود حجرهٔ داد　　　که با خُرّم بپیش چشمش خرم و شاد
جلیس شاه بودم گاه و بیگاه　　　چون آن اختر که باشد همره ماه
بهر چیزی که آمد آرزویم　　　گشاد از مرحمت آن در برویم
نه بیند از پدر کس آن مروت　　　که من دیدم ازان کان فتوت
شهان گرچه شدند اخوان یوسف　　　چو یوسف هست او عینِ تلطف
مهیا ساخت صد سیر و تماشا　　　هزار الوان نعمت های دنیا
بیا ساقی بیا ای مایهٔ هوش　　　که می خواهم کنم خود را فراموش
چنانکه در بست دلدار نگارم　　　بچشمم جلوه خواهد کرد یارم

این تازه گلی چین ز نهال چمن عشق
شیرین سخنی طرح شد از کوهکن عشق

غرض چون یک دو ره زینسان بسر آمد　　　زمانه رام و گردون چاکر آمد

شد استقلال در شاهی پدیدار / جهان گردید چون گلزار بیخار
بملک نیستی رفتند اعدا / شدند اهل مودت جمله یک جا
هواخواهان رسیدند از چپ و راست / صداهای مبارکباد برخاست
نوای مطربان زهره[1] آهنگ / بصد . . . [2] . . . ابریشم چنگ
شده بریز شادی ساغر تاک / چون مستان پیچ دستارش کاواک
چنان برخاستی آواز مردنگ / که مردنگی شدی از دست خود دنگ
نیاوردی برون از نغزهٔ دوست / کشیدندی اگرچه بر تنش پوست
زنانی را که بود اندر محل جا / نمی دیدند روی اقربا را
میسر شد که زنهای قبایل / طلب دارند تا باشند خوش دل
سرای شه ز زنهای خوانین / چو گردون از کواکب یافت تزئین
بگرد تخت خسرو جمع بودند / همه پروانهٔ آن شمع بودند
هر آنکس را که پیش شه گذر بود / تماشایش مرامنت نظر بود
چه بینم روزی از چرخ فسون کار / که شد خیل پریرویان نمودار
سیه چشمان پر افسون و جادو / همه چون آهوان[3] دور از آهو
همه شیرین ادا و شوخ و بیباک / بکار دلربائی چست و چالاک
همه عاشق کش و بیداد پیشه / چو شیرین داده بر فرهاد تیشه
شدندی هر قدر نزدیک آن فوج / زهی دریای خوبی بیشتر موج

---

[1] در اصل زهر آمده، تصحیح قیاسی.

[2] ناخوانا تصحیح میسر نیامد. [3] کذا است فی الاصل

مرا هر چند نفرت از زنان بود نه در دل نام ایشان نه نشان بود
یکایک اضطرابی گشت پیدا ندانستم که گشتم بر که شیدا
چو نزدیک آمدند آن مه‌جبینان تفحص کردم از احوال ایشان
که برجانم که زد نقب نهانی که دارد بر دل من کامرانی
نشسته در دل من ناوک کیست چنین بیتاب گشتن را سبب چیست
بهر مه رو که میکردم نگاهی دل آشفته را نکشود راهی
مکرر شد نظر را چو نگاپو بتی دیدم سراپا سحر و جادو
نگه تا با نگاهش آشنا شد ز دل صبر و ز سر هوشم جدا شد
خدنگ غمزه‌اش در سینه جا یافت چو گنج اندر دل گنجینه جا یافت
سلامم را باندازی ادا کرد که سر تا پا درون سینه جا کرد
شدم شیدای آن شیرین شمایل خدایش ساختم یکدل نه صد دل
شدند از پیش چشم من روانه من اندر سوز ماندم عاشقانه
بسی بردم برآن ره انتظارش که گاهی باز هم افتد گذارش
بیمن طالع مسعود گه گاه میسر می شدی دیدار آن ماه
ولی بود آرزوی من که آن یار شود هم خانه و دلدار و غمخوار
رفیقان سائی این کار گشتند پی آوردن آن یار گشتند
غرض کز بعد مدت های بسیار بفضل حضرت بیچون دادار
بهر غمهای دل گردید یکسو میسر شد وصال آن پری رو

---

* کذا فی الاصل و مصراع ساقط الوزن. تصحیح قیاسی

زلعت حق فلک دریاوری شد   رفیق من نگاری چون پری شد
خدا گفتم نگاری نی که جانی   دل افسرده را تاب و توانی
انیس و همدم و همراز و هم کیش   ندیم و محرم و مرهم بر ریشم
بتِ موزون قد شیرین شمایل   که می شد هر زمان قربان او دل
مرا از وصل او این قید و زندان   بهشتی شد گلستان در گلستان
چو می شد روز می دیدم برویش   بشب پیچیدمی جان را بمویش
ز حسنش بود پیش دیده باغی   بر ویش داشتم از گل فراغی
مرا پاوی ز فکر این و آن بود   حدیثش قوتِ جان ناتوان بود
شدی از بوی مویش خانه گلشن   ز شمع روی او کاشانه روشن
تماشاگاه چشم روی او بود   رخ جانم و دل من سوی او بود
چو خورشید فلک رو پوش گشتی   بدل فکر لباس او گذشتی
وگر پردین دُر خود را نمودی   خیال عقد گوشش دل ربودی
همین اندیشه بودم روز تا شب   که مرغوبش چه خواهد بود یارب
چو در محفل نشستی رای کردی   بمردم چشم او را جای کردی
وگر خلوت گزینی رای او بود   دل بی نقش عرشش جای او بودی
چو گشتی بر زمین سرو خرامان   فشاندی دست جانم گوهر دامان
وگر بر سیر دریا میل می کرد   سرشکم پیش چشمش سیل می کرد
وگر می خواست دیدن قطره باری   دو چشم من شدی ابر بهاری
باتشبازی ار خوش رسیدی   دلم یک دم دو صد شعله کشیدی
ز مهرش بود جانم روز و شب شاد   ز غمها خاطرم میداشت آزاد

کشیدی گر قدم سوی گلستان — رخش گل بود و قد سرو خرامان
بهتابم اگر خواهش فزودی — نقاب از چهرهٔ خود برگشودی
بسیر آهوان چون دل کشیدی — خیال چشم جادویش رسیدی
خیال مشک اگر در دل فتادی — دو زلف عنبرین را برکشادی
چو میل پسته و بادام تر بود — دهان و چشم او اندر نظر بود
اگر میخواستم دُر بای غلطان — عرق بودی بران رخسار تابان
لی شکرانه گر شکر طلب بود — شکر پروردهٔ آن نوش لب بود
اگر بودی بقرآن خواندنم میل — رخش والشمس بودی زلف واللیل
چو می گشتم ز شوق سجده بیتاب — مهیا بوده از ابروش محراب
عبادت را که وقتش محترم بود — جبین پاک او چون مسجدم بود
همیشه چشم من بر یار من بود — نهال خرمی بربار من بود
نبود اندهی از بی اختیاری — نه وسواسی به دل از تاجداری
نه فکر فیل و اسپ و گاو و خر بود — نه تخت سلطنت اندر نظر بود
نه با کس بود فکر آشنائی — نمی دانستم اندوه جدائی
ز فیض روی و موی آن خور و بدر — بروزم عید بود و شب شب قدر
بساط خرمی افتاده بودی — همه اسباب عیش آماده بودی
بیا ساقی بگیر این شیشه بردار — که خون در جام دارد چرخ غدّار
حروف معنی بر شوخی و شنگی است — درین آهو بچه[1] خوی پلنگی است

---

[1] دراصل "بچا" نوشته.

بی مهری معشوق بلائیست جگر تاب
زین غصه عجب نیست اگر سنگ شود آب

غرض کز فیض آن شیرین شمائل
همه سامان عشرت بود حاصل

نه از غم داشتم بر سینه باری
نه در گلزار خاطر خار خاری

بدینسان می گذشتی روزگارم
بخوبی می شدی لیل و نهارم

که ناگه زنمی از چشم زمانه
رسید و تیرش آمد بر نشانه

سوی دریا سیر و سفر شد
بهم آغوشی گلبرگ تر شد

روان شد قوم در وفوج آفت
برای غارت گنج لطافت

روان شد صرصر باد خزانی
بتاراج سهی سرو جوانی

برآمد ابر فکر و بار اندوه
علم زد ظلمت غم کوه در کوه

کبوتر خانهٔ جمعیت جانم
شد از افعی غم خواب پریشانم

سخن کوته کنم ره بس دراز است
هنوز این زمزمهٔ اول بساز است

شد از سردی مهر چرخ پر زور
مزاج نازک آن ماه محرور

مرض رو در ترقی کرد هر روز
دلم مجمر شد از آه جگر سوز

زمن آثار دل شادی برون شد
خم میخانهٔ جان سرنگون شد

خزانی راه جست اندر بهاری
شراری زد بقلب پنبه زاری

کشودم تیز پائی سوی تدبیر
که باشد مخلصی از دست تقدیر

بمل شد از نوای بربط و چنگ
صدای کوب هاون سودن سنگ

بدل شد از خیال جام ساقی
که زان دارو چه خواهد بود باقی

خیال دیدن روی میانه
بدل شد با ملاقات طبیبانه

یکی می گفت من هستم مسیحا — که جز من می تواند کرد احیا
یکی می گفت جالینوس روزم — یکی می گفت افلاطون بعورم
دگر می گفت من عیسی شعارم — دو خروار از کتب همراه دارم
یکی میگفت جز من در جهان کیست — وگرنه گرمیٔ دوکانم از چیست
طبیبان چاره و تدبیر کردند — مجرب نسخه ها تحریر کردند
سخن از منضج و مسهل براندند — بتشخیص مرض صد کتب خواندند
یکی می گفت میدانم که شد سل — ولیکن می کنم من حل مشکل
یکی می گفت این را هول دل شد — غلط میگوید آن نادان که سل شد
دوا والمسک باید معتدل داد — چو دارد درد دل داروی دل داد
یکی می گفت گردن هست رنجور — ز بهرش لازم آید قرص کافور
یکی می گفت در کاهش شد این ماه — ز درد گرده و رنج تهیگاه
یکی می گفت بی ضعف جگر شد — ز نبضش یافتم حالش دگر شد
یکی می گفت دارد گرمیٔ دل — ز داروی جگر دادن چه حاصل
یکی گفت این مرض از معده برخاست — که اطریفل توان این را مدد خواست
ز قانون و شفا صد گفتگو شد — زبهر در چارهٔ را جستجو شد
چو شد هنگامه ز اسباب و علامات — یکی حرفی زد از کشف و کرامات
یکی از سایهٔ جن و پری گفت — یکی از ماه و مهر و مشتری گفت
یکی آورد تعویذ و سپندان — یکی خاک شفا و آب نیسان
یکی بر کاسهٔ چینی نوشته — چو مشک و زعفران باهم سرشته
یکی آب از چراغ دملی آورد — که خواهد شد دوا از بهر فرو درد

یکی آورد خاک چار ره را   یکی می خواست آب هفت چه را
یکی از موم بستی نقش وصورت   که دعوت را چنین باشد ضرورت
یکی میگفت از افسون ودرست   که دارم چارهٔ هر رنج برکت
یکی بر رشته میزد صد گره را   که بندد بر کمان حمله زه را
یکی آن قد و بالا از طلا ساخت   که باید در تصدق کیسه پرداخت
یکی می ساختی هیکل ز سیمو   که باشد حرز زنی[2] ازآسیب وجادو
یکی میکرد الم ترکیف راورد   یکی می سوخت گردش فلفل خورد
یکی می خواند حزب البحر وجوشن   یکی ماوعدس راساخت خرمن
یکی لوحی گرفت از نقره و زر   قلم تر کرد از خون کبوتر
یکی از گوسفندان شانه آورد   یکی از شانه ها دندانه آورد
غرض هرکس علاجی را که فرمود   مهیا کردم و آخر نشد سود
اثر گم شد ز تعویذات وطومار   چو تیر خالی از پیکان و سوفار
نمی کردی اثر نیرنگ وافسون   چو شادی در دل پردرد ومحزون
نیامد نبض در دست طبیبان   چو دولت در کفِ حسرت نصیبان
نشد فرقی ز بلغم تا بسودا   زخون دم زد یکی (دیگر)[3] زصفرا
نماند اندر دل امید نشاطی   نشد هرگز مرض را انحطاطی
نهال نازکش چون موی گردید   بنا بر اشک چشم جوی گردید

---

[1] کذا، اغلبا "واو" اضافهٔ کاتب است و محل استعمال کذا آن نافهم -

[2] دراصل از های هوز آمده -
[3] تصحیح قیاسی -

بجان و دل شدم سرگرم و چابک | بزمان بودن آنها هیچ نازک
چه نازک لاله بدستار خورشید | چه با سنگین دلان احوال امید
چه نازک هم چو کوکب در سحرگاه | چه نازک چون شبها در پهلوی ماه
چه نازک چون خیال تازه گویان | چه نازک گرد خط ماه رویان
چه نازک آشنائی غرض مند | چه نازک غصهٔ مادر بفرزند
چه نازک چون وفای نازنینان | چه نازک تو بهٔ عشرت گزینان
چه نازک وقت بیوسواس هستی | زمانی سربلندی گاه پستی
چه نازک موج آب زندگانی | چه نازک نشهٔ جام جوانی
چه نازک صحبت پروانه و شمع | چه نازک شعلهٔ دنیا و دل جمع
چه نازک از فلک رسم مدارا | چه نازک بودن هجران گوارا
چه نازک صحبت سیلاب و آتش | چه نازک شادی و جان بلاکش
چه نازک با رقیبان آشنائی | چه نازک صبر و ایام جدائی
چه نازک زیستن در هجر احباب | زمان نالهٔ بزم بیشه و قصاب
چه نازک هم چو پرکار مصور | چه نازک هم چو اصلاح محرر
چه نازک نشهٔ پیمانهٔ گل | چه نازک معنی تقریر بلبل
چه نازک هم چو اطوار زمانه | چه نازک چون خیال عاشقانه
چه نازک هم چو پیوند تن و جان | چه نازک هم چو ربط کفر و ایمان
غرض کز دیدن این درد جاوید | قوی گردید یاس و سست امید
همی اندیشه می شد در دل زار | که این محمل بود از دست اغیار
بحیرانان چیست کان نیکو شمایل | مرا افگند در گرداب حایل

هزاران حیف کان سلطان خوبان ‌ ‌ مرا در غم گذارد سینه کوبان
هزاران حیف کان معشوق نیکرنگ ‌ ‌ بنقصانم میزند بر شیشه ام سنگ
هزاران حیف کان غارتگر هوش ‌ ‌ شود از دیدهٔ مشتاق روپوش
همی بودم گرفتار همین رنج ‌ ‌ که اینک میرسد غارتگر گنج
بشب هر لحظه می جستم از خواب ‌ ‌ که هی افتاد اینم کشتی بگرداب
اسیر رنج جانان نازنین گشت ‌ ‌ بلورین جام با سندان قرین گشت
همی بودم در این اندیشه خاموش ‌ ‌ که آخر می برد چرخ از سرم هوش
چو بر این حال هم فصلی بسر شد ‌ ‌ شب اندیشه و غم تیره تر شد
شد آن بدر رخش نازک هلالی ‌ ‌ همان سرو سهی هم چون خلالی
گل رخسار او بی آب گردید ‌ ‌ که شاخ سنبلش بیتاب گردید
تنش از بسکه زار و ناتوان شد ‌ ‌ چو ماری در لباس خود نهان شد
حکیم از نبض او دیدی بناکام ‌ ‌ سر سبابه می آمد بابهام
زبس ضعف مزاج ناتوانی ‌ ‌ سخن میکرد بر آن لب گرانی
گرفت از ضعف شاخ دست طلا ‌ ‌ ز رنگ وسمه و نقش حنا بار
زبس شد ناتوان از پای تا سر ‌ ‌ دماغش را گزیدی بوی عنبر
چنان بیماره چشمش ناتوان شد ‌ ‌ که گرد سرمه اش کوه گران شد
چه گویم حال گوشش از ناتوانی ‌ ‌ ز نام گوشوارش شد گرانی
ز بار موی بندش کز قضا بود ‌ ‌ قد خم گشته اش چون موی دوتا بود
زبس شاخ نفس شد نازکی ساز ‌ ‌ نیارستی نشستن مرغ افکار
شدی چون برگ بیجان گر دیت باد ‌ ‌ بدست دیگران پهلو به پهلو
در آن دم هم نه فکر خویشتن داشت ‌ ‌ همین اندیشه های کار من داشت

چو دیدی مهر خود بیخواهیم بیش — بیاس خواب می پیچید بر خویش
ندیدی چون خورش بر من گوارا — ز مهر خود طلب کردی غذا را
چو می گشتم ز ترک آب بی تاب — نمی کردی لب خود هم تر از آب
غرض بودیم باهم چون تن و جان — شریک رنج و راحت با بدینسان
گذشتی هر شبی با صد غم و سوز — ز شب هم تیره تر می آمدی روز
ز درد و رنج آن جان گرامی — گذشتی عمر با این تلخ کامی
شدی هر ساغر مه روز و سالی — باختر هر زمان از نو وبالی
بیا ساقی بده زهر هلاهل — که بر من کار سخت افتاد مشکل
مگر از بازیٔ نوجوان سپاریم — که تاب هجر جانان را نداریم

یاران سخن رحلت آن یار عزیز است
کز دوریٔ او بی مزگی در همه چیز است

ز گردشهای این چرخ ستمگر — شبی برخاستم بی پا و بی سر
فلک آمد بچشم اژدهای ور — که نی سرپا شدش پیدا نه پای
نمودی دور این نطع پلنگی ور — چو با صد آبله رخسار زنگی
برآمد صبح کاذب از سحرگاه — چنان کز جان غمگین شعلهٔ آه
گریبان چاک دیدم صبح صادق — شد او چو من مگر غمدیده عاشق
ز خود بیرنگ سرخی برداشت — بپا خاست ناری در جگر داشت
بمانند مهرم با چهرهٔ زرد — چو کاهی کاذبای خورد

غلام گنج کجا چرخ و چه خورشید | که افتاد آتشی در کشت امید
ازین دیگ سیه کار پر آزار | برآمد کفچهٔ مار شرربار
علم زد در هوا کیفیت سم | قلم زد آسمان بر وصف ارقم
ز سر تا پای عالم گشت وحشت | فضای آسمان میریخت وحشت
ز هر جانب که میدیدم جهان را | علم میکرد شمشیر و سنان را
بدل گفتم که یارب چیست امروز | که امضای فلک شد بس جگرسوز
چرا شد تابش خورشید خیره | هوای آسمان ناصاف و تیره
چرا جلاد آمد بر سر قهر | چرا شمشیر کرد آلودهٔ زهر
چرا بار دگر زه بر کمان کرد | چرا تیغ غضب را بر فسان کرد
به پیشانی چرا می افگند چین | چرا زین می نهد بر ادهم کین
چرا شد این قدر تند و ترش رو | نظرها می کند بر دوش و بازو
چرا هر دم بلب می آورد کف | چرا رخساره می افروزد از تف
ز ناخن می کند روی زمین را | چه شد این شیر مستِ خشمگین را
چه شد کین کژدم بی چشم ملعون | برآورد دست نیشتر ز ماه و ازدن
چرا زنبور آن زنبور خانه | شدند آواره گرد آشیانه
چرا این فیل بدستِ غضبناک | بسر می افگند خار و خس و خاک
چرا دل می رمد از وضع مردم | بسر می خلد چون نیش کژدم
چرا بیگانگی شد آشکارا | فلک را سهو شد طور مدارا
چرا امیدش اندر جان قوی نیست | چه شد کین پیرهن غیر از کفن نیست
چه شد جان و دلم بس بیقرار است | درون سینهٔ من خار خار است

چه شد تنگ است بر جان جامهٔ تن | نمی دانم چه خواهد رفت بر من
چرا گم کرده ام من دست و پا را | ببینم تا چه پیش آرند ما را
چرا دیگ دل من می زند جوش | چرا جان میشود هر لحظه بیهوش
چرا.... آزان اضطراب است | چرا جان هوا خواهان خراب است
چرا می بارد از دیوار و در غم | چرا شد وضع این کاشانه درهم
چرا شد حالت گیتی مکدر | چرا شد دفتر ایام ابتر
علامت های محشر گشت پیدا | مگر روز قیامت شد هویدا
درین اندیشه بودم غرق و بیهوش | که ناگه این صدا آمد در گوش
که آخر حال آن مه شد دگرگون | عنان چاره رفت از دست بیرون
بملک قدس میگردد روانه | بتنگ آمد ز تنگیٔ زمانه
همای جان او پرواز دارد | بآهنگ جدائی ساز دارد
غنیمت دان غنیمت وقت دیدار | که بربستند اینک محمل یار
بیا بشنو حدیثی گر توانی | که دارد زیر لب حرف نهانی
چو آمد بر جگر این تیر دلدوز | ز سر پا ساختم با صد غم و سوز
بسر غلطان بسوی او دویدم | ز جان سیر آمدم تا جان رسیدم
چه گویم بود شمع آخر شب | رساندم گوش را نزدیک آن لب
همین می گفت کای پروانهٔ من | ز من یاد تو باد افسانهٔ من
همین می گفت کای فرهاد دلریش | جدا گشتی ز شیرین دلبر خویش
همین می گفت کای مجنون شیدا | چه خواهد کرد در هجران لیلی
همین می گفت کای شوریده بلبل | بکن زاری که اینک میرود گل

نگاهی کن که باقی نیست فرصت سلامت باش غمخوار از تو رخصت
دل فارغ ز هر امید و هر بیم چنین گفت و بحق جان کرد تسلیم
برآوردم ز جان آه جگرکاه که با جانان روم ای کاش همراه
بسر افتادم اندر قلزم غم بکشت دل فشاندم تخم ماتم
قیامت دیدم و بیهوش گشتم بخواب مرگ هم آغوش گشتم
زدم از دست این چرخ ستمگر گهر بر سنگ هر گه سنگ بر سر
ز دست این سپهر فتنه پیمان ز سر هوشم برون رفت و ز تن جان
سه روز و شب درین حالم بسر شد دلم از ملک هستی بی خبر شد
فلک بر شیشه ام زد سنگ کاری که کارم روز و شب شد آه و زاری
رقیبان خرم و دلشاد گشتند ز زنجیر حسد آزاد گشتند
یکی می گفت کارم بر مراد است بچندین جستجو ها دست داد است
یکی گفت آنچه شد حق و بجا شد نه از سوی کسی بفضل خدا شد
بدینسان حرف می گفتند باهم بدلها شاد و بیرون نام ماتم
ز چشم جوی خونین بر گشادند جگر را سوده الماس کردند
بظاهر گرچه کردندی مدارا نفاق از جبههٔ شان آشکارا
بهواخواهانه گرفتار غرابت ز هر سو طعن و تشنیع ملامت
بیا ای ساقی خون نابه نوشان فدای خاک راهت می فروشان
دوای مرگ با بیهوشیم کش ز ابنای زمان روپوشیم کش

باید که حدیثی کنی از گور و کفن یاد
بر ... خو چند کنی نوحه و فریاد

شکایت بس کن ای اختر زانبار — که داری یک دو دم مهمان ... مار
سراپا غرق بحر انتظار است — دلش از بهر رفتن بیقرار است
ندارد میل نان و خواهش آب — بروی نعش افتاد ست بیتاب
بکن ... بباسِ آن یگانه — که میگردد سوی مادر روانه
دلش تنگ است ازین وضع مکدر — نخواهد آمد اینجا بار دیگر
غرض چون جان بخلاق جهان داد — ز زندان خانهٔ دنیا شد آزاد
روان کردم ز آب ... جورا — سرانجامی دهم تا شسته شورا
نیاید تا ز آب سرد آزار — نمودم گرم از آه شرر بار
برآوردم کفن از ... دل — ز تار جان نمودم رشته حاصل
چو کار غسل و تکفین یافت انجام — سوی تابوت بردندش بناکام
ز جورِ این سپهرِ فتنه کردار — وداع یار خود کردم بناچار
بگفتم الوداع ای دلبر من — که بی تو خاک بادا بر سر من
بگفتم الوداع ای مونس جان — که ما را سوختی از دست هجران
ببینم تا کی از هجرم بسوزی — دگر کی می شود دیدار روزی
ببینم چند باشم از تو مهجور — ز آغوش خودم دادند لحد دور

ماه تا ... تا خواتا

ببینم چند باشم مضطرب حال / اجل باشد ز کارم فارغ البال
چنین تا مدتی در نوحه ماندم / فغان و ناله بر گردون رساندم
ز پیش چشم من مهوش نهان شد / ز لوح دیده نقش جان نهان شد
چه گویم آشکارا شد قیامت / قرین گشتم باندوه و ندامت
سلامت خیمه از عالم برون زد / مصیبت بر دل و جانم فسون زد
فشاندم بر سر خود خار و خاشاک / نمودم جامهٔ جان را بر چاک
نبودم دسترس بر تیغ و خنجر / که از تن دور می انداختم سر
نه مردن میتوان از خواهش و زور / نه پیش از مرگ نتوان رفت در گور
نگار نازنینم را ببردند / بزیر خاک چون گنجش سپردند
من از هجرش شدم چون مار پیچان / بظاهر زنده ماندم لیک بیجان
بفرمودم بمعماران استاد / که آنجا روضهٔ سازند بنیاد
مزاری رشک باغ جاودانی / سزای بودن دلدار جانی
مقام بودن آن یار خاموش / که شد از اختر سرگشته روپوش
اشاره شد که از نقد آنچه باید / بگیرند و بسازند آنچه شاید
بسی بندگان راست بنیان / مرتب شد مکانی رشک رضوان
مجلا چون دل وحدت طرازان / مصفا همچو جان پاک بازان
گل و ریحانش خرم گاه و بیگاه / خزان را از بهارش دست کوتاه
دوات چیدم ز عطریات و اثمار / برای زنده می شد هر چه در کار

له قسیم تهامی

از انجا گرچه دورم من ز خامی — نمودم ورد خود این بیت جامی
اکنون گر تنم ز خاک آن حریم است — بحمد الله که جان آنجا مقیم است
خموشن آخر که در خوابست دلدار — زآه و نالهٔ تو دارد آزار
بکن در کلبهٔ احزان خود جا — تنک ظرفی مکن از هرزه بازآ
نخواهد بود هجرش جاودانه — که میگردی تو هم آخر روانه
ندارد زاری و شوری تو سودی — ازینجا تحفه می خواهد درودی
بگو صلوٰة بر روح پیمبر — علیؓ و فاطمہؓ شبیرؓ و شبر
چو پایان یافت این شوریده دفتر — نهادم نام آن "ناهید و اختر"
ازین ابیات پر درد ای سخن دان — گدازی کن طلب از دردمندان
ز تار بخشش ازین غمگین ناشاد — چه می پرسی "غم و اندوه و بیداد"

دریدم کاغذ و خامه شکستم
بسی زانوی خاموشی نشستم

* تمام شد مثنوی تصنیف اچھے میان برادر محمد شاه بادشاه غازی"

(تاریخ کتابت ندارد)

انتشاراتِ ادارۂ علوم اسلامیہ

دانشگاہِ اسلامی علیگڑھ

دربارۂ ادبیات فارسی

۱۔	جدید فارسی شاعری	قیمت Rs. 3-00
۲۔	برگزیدہ شعر فارسی معاصر۔ جلد اول	قیمت Rs. 10-00
۳۔	〃 〃 جلد دوم	قیمت Rs. 10-00
۴۔	جدید تاجیکی شعرا	قیمت Rs. 60-00
۵۔	فارسی قصیدہ نگاری	قیمت Rs. 45-00
۶۔	چند ایران شناس	قیمت Rs. 80-00
۷۔	ایرانی تصوف	قیمت Rs. 80-00

مجلہ علوم اسلامیہ کے پچھلے شمارے کثیر تعداد میں موجود ہیں۔ جو حضرات کو اُن شماروں کی ضرورت ہو وہ درج ذیل پتے سے منگوا سکتے ہیں۔

ملنے کا پتہ
... TABA JAMIA LTD.
[illegible]

ملنے کا پتہ
[illegible]

VOLUME 19 NUMBER 1 & 2

MAJALLA-I 'ULUM-I ISLAMIYA

1994

Editor
Prof. M. SALIM KIDWAI

Published by
THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH—202002
INDIA

